This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

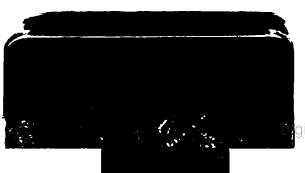
Google™ books

https://books.google.com

UNIVERSITY OF VIRGINIA LIBRARY
X030508935

Digitized by Google

ALDERMAN LIBRARY
UNIVERSITY OF VIRGINIA
CHARLOTTESVILLE



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte
Jahrgang 49 Heft 2 (Nr. 152)

Die polnische Gegenreformation in Livland

Von

Dr. phil. Gerhard Kleeberg

1931

M. Heinsius Nachfolger / Leipzig C 1

Digitized by Google

BR
300
.V5
Nr. 152-154

Gedruckt bei A. Heine G. m. b. H., Gräfenhainichen

Als Dissertation
bei der Philosophischen Fakultät der Universität Leipzig eingereicht.

Digitized by Google

DEM ANDENKEN MEINER TOTEN BRÜDER

Werner, gef. am 7. Okt. 1916 bei Miraumont

Friedrich, gef. am 18. Aug. 1917 bei Le Chatelet

Herman, gef. am 17. Aug. 1918 bei Lancourt

Georg, gest. am 10. Mai 1931 an den Folgen einer Kriegserkrankung

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorwort.

Die polnische Gegenreformation in Livland hat in der deutschen Geschichtsschreibung nur sehr wenig Beachtung gefunden. Während diese Epoche der Geschichte für alle übrigen deutschen Gebiete und auch für die außerdeutschen Länder von Forschern mit Namen und Geltung vielfach behandelt worden ist, beschränken sich die Mitteilungen deutscher Historiker über die Ereignisse in Livland zumeist auf kurze Hinweise. Auch Droysen gibt in seinem Werke „Die Gegenreformation" nur eine kurze, unvollkommene Darstellung im Rahmen der Untersuchungen über die „Baltische Frage". Wohl haben aus den baltischen Ländern selbst gebürtige Historiker, wie Schiemann, Richter, Christiani und andere, die Gegenreformation in Livland eingehender behandelt. Aber ihre Darstellungen sind entweder, wie die in Schiemanns Werk „Rußland, Polen und Livland bis in das 17. Jahrhundert", eingespannt in eine Gesamtgeschichte der Ostseeprovinzen, oder sie beschränken sich auf kurze Aufsätze und Teildarstellungen.

Doch scheint die polnische Gegenreformation in Livland wohl einer eingehenderen Betrachtung wert. Allein die Tatsache, daß eine Bewegung von solchem Ausmaß und solcher Bedeutung, von solch starker politischer und geistiger Stoßkraft wie die Gegenreformation, getragen von den starken Kräften der katholischen Kirche und des polnischen Staates, nur für wenig Jahrzehnte Erfolge hatte und dann ebenso rasch, wie sie in das Land hineingetragen wurde, wieder verschwand, ohne merkbare Spuren zu hinterlassen, macht die Gegenreformation in Livland interessant. Sie hat aber auch sonst manche Eigenart. Während in allen anderen deutschen Ländern die Gegenreformation auftritt als ein Kampf der katholischen Kirche und der Landesfürsten, die unter katholischen Einfluß gekommen waren oder immer darunter gestanden hatten, gegen die protestantisch gewordenen Einwohner ihres Landes, gegen den Adel und die Bürgerschaften, und damit zugleich ein Kampf ist um die Souveränität der Landesfürsten, tritt in Livland eine fremde Staatsgewalt, die erst seit kurzer Zeit von dem Lande Besitz ergriffen hat, und deren Macht noch durchaus ungefestigt, fragwürdig und umstritten ist, in den Dienst der katholischen

Digitized by Google

Kirche. Die Gegenreformation in Livland geht Hand in Hand mit der Eroberungspolitik einer volksfremden Staatsgewalt, und so tritt zu dem religiösen Gegensatz ein volkmäßig-nationaler, der bewußt und lebhaft empfunden wird. Sie ist darum kaum vergleichbar mit der Gegenreformation im deutschen Westen und Süden, auch nicht mit der in den außerdeutschen Ländern. Eher schon lassen sich Parallelen ziehen zu der Gegenreformation in den Niederlanden.

Auch die Vielheit der miteinander und gegeneinander wirkenden Kräfte macht die Zeit der Gegenreformation in Livland bemerkenswert. Um nur die wichtigsten zu nennen: Polen, Schweden, Rußland, das Deutsche Reich, die Ritterschaft Livlands, die Städte, in den Städten wieder Rat und Bürgerschaften, nicht zuletzt die katholische Kirche. Sie alle verfolgen bestimmte Ziele und Absichten, die sich häufig kreuzen und überschneiden. Polen, Schweden und Rußland kämpfen um den Besitz Livlands und die Vorherrschaft in der Ostsee, das Deutsche Reich macht seine Ansprüche geltend. In Livland selbst kämpfen Ritterschaft und Städte um ihre Selbständigkeit gegenüber Polen und um die Erhaltung ihres Glaubens, können aber doch den Schutz des katholischen Königs von Polen nicht entbehren, und kämpfen schließlich zum großen Teil für diesen Gegner ihrer Selbständigkeit und ihres Glaubens gegen den protestantischen Herrscher Schwedens. Innerhalb der Städte, vor allem in Riga, kämpft der Rat um seine uneingeschränkte Oberherrschaft im Bündnis mit dem polnischen König, die Bürgerschaft um das Mitregiment und gegen den vermeintlichen Verrat der protestantischen Sache durch den Rat. Und durch all diese Wirrnis geht die katholische Kirche sicher und zielbewußt auf die Rekatholisierung des Landes zu. Es ist eine Fülle von Problemen, die sich über der Gegenreformation in Livland erheben.

Bei der Behandlung des Themas mußte ich mir in Anbetracht seines großen Umfanges mancherlei Beschränkungen auferlegen. Im Rahmen dieser Arbeit konnten die Ereignisse in Polen, Schweden und Rußland nur soweit behandelt werden, als sie in direktem Zusammenhang mit der Gegenreformation in Livland stehen. Die Frage nach der Stellung der livländischen Ereignisse im Weltgeschehen, so wichtig und interessant sie an sich ist, konnte jeweils nur gestreift werden. Ebenso war eine erschöpfende Untersuchung und Darstellung des Kalenderstreites in Riga unmöglich. Es konnten auch hier nur die Gesichtspunkte herausgearbeitet werden, die für das Thema selbst von Belang sind.

Digitized by Google

Es kam mir in meiner Arbeit vor allen Dingen darauf an, eine Gesamtdarstellung der livländischen Gegenreformation zu geben, die Ergebnisse der bisherigen Forschungen an Hand des vorhandenen Materials zu prüfen und gegebenenfalls durch Anführung neuen Materials zu erhärten und neue Gesichtspunkte, die sich mir ergaben, ausführlich darzustellen. Von besonderem Werte war dabei das reichhaltige Material des Rigaer Äußeren Ratsarchives, das bisher zum guten Teile ungenutzt geblieben ist. Ich danke es der Vermittlung des Herrn Archivdirektors Mag. Feuereisen, Präsident der Gesellschaft für Geschichte und Altertumsforschung zu Riga, daß mir das Material des Rigaer Archives in der liebenswürdigsten Weise zur Verfügung gestellt wurde. Gleichzeitig danke ich Herrn Mag. Feuereisen mancherlei Anregungen, die er mir im Verlauf meiner Arbeiten in den Rigaer Archiven gegeben hat. Wesentlich erleichtert wurde mir die Durcharbeitung des umfangreichen Materials im Rigaer Ratsarchiv durch die durch Herrn von Bulmerincq-Riga sorgfältigst bearbeiteten Regesten, an die ich mich bei Inhaltsangaben der dortigen Urkunden anlehnen konnte.

Ihre Entstehung verdankt diese Arbeit einer Anregung des Rigaischen Stadtbibliothekars Herrn Dr. phil. h. c. Busch, der mich auf die Möglichkeit einer Arbeit über Mag. Herman Samson, den ersten Generalsuperintendenten von Livland, und auf das Material des Ratsarchives hinwies. Es ergab sich aber für mich die Notwendigkeit, zunächst die Gegenreformation in Livland einer eingehenden Untersuchung zu unterziehen. Das Ergebnis dieser Untersuchungen ist vorliegende Arbeit. Ich danke jedoch auch Herrn Dr. Busch sehr viele Anregungen und Hilfe bei der Auffindung noch ungenutzten Materials.

Besonderen Dank schulde ich noch Herrn Geheimrat Professor Dr. Brandenburg, der an Hand eines Entwurfes meiner Arbeit Thema und Arbeit auf seinen Wert hin prüfte und mich zur Fertigstellung der Arbeit ermutigte, desgleichen Herrn Prof. Dr. Goetz.

Der Verein für Reformationsgeschichte nahm die Arbeit zu meiner großen Freude in seine Schriftenreihe auf. Auch ihm sei an dieser Stelle gedankt. Auf den Wunsch des Vorstandes wurden die lateinischen Quellenzitate in die nunmehrige, deutsche Form übertragen.

Der Verfasser.

Digitized by Google

Inhalt.

Seite

I. Livland unter Sigismund August von Polen 1
a) Der Untergang des Ordensstaates 1
b) Widerstand der Stadt Riga gegen die Unterwerfung unter Polen . . . 4

II. Die Regierungszeit Stephan Bathoris (1575—1586). Einsetzen der Gegenreformation 12
a) Die Einstellung Stephan Bathoris zum Protestantismus 12
b) Förderer der Gegenreformation in Livland 14
1. Großkanzler Zamoiski 14
2. Antonio Possevino 16
c) Verhandlungen zwischen Stephan Bathori und Riga (1579—1581). Unterwerfung der der Stadt 20
d) Das Gegenreformationsjahr 1582 31
1. Die Maßnahmen Stephan Bathoris auf seiner Reise nach Riga . . 31
2. Die Enteignung der Jakobikirche und des Zisterzienserinnenklosters und Einsetzung der Jesuiten in Riga 32
3. Die Enteignung d. Jakobikirche u. d. Zisterzienserinnenklosters u. die Tätigkeit d. Jesuiten nach d. Beschwerde d. Rigaischen Rates 1587 38
4. Die Maßnahmen Stephan Bathoris im übrigen Livland, die Constitutiones Livoniae und die Stiftung des Bistumes Wenden . . . 41
e) Die Durchführung der gegenreformatorischen Maßnahmen durch Stephan Bathoris Helfer in Livland 46
1. Otto von Schenking 46
2. Kardinal Georg Radzivill 48
3. Die Jesuiten 56
f) Die Kalenderunruhen in Riga 60
g) Die Austreibung der Jesuiten aus Riga. Ende der Kalenderunruhen 70

III. Die Gegenreformation unter Sigismund III. (1587—1621). . . 74
a) Die Bedeutung der Wahl Sigismund III. 74
b) Die schwedischen Thronstreitigkeiten 75
c) Das Vorgehen Sigismunds III. in Livland. Stellung der Livländer im polnisch-schwedischen Kriege 78
d) Die Auseinandersetzungen in Riga 85
1. Die Restitution der Jesuiten 85
aa) Die Verhandlungen mit Sigismund in d. Jahren 1588 u. 1589 85
bb) Die Verhandlungen auf den Reichstagen 1590 und 1591. Restitution der Jesuiten 88
2. Die Jesuitenprozesse 91
e) Der Rigaische Stadtsyndikus Hilchen als Gegner der Jesuiten. Versuche zum Aufbau einer lutherischen Landeskirche in Livland 92
f) Aggressives Vorgehen des Rigaschen Rates und der Bürgerschaft gegen die Jesuiten 95
g) Die Lage des Katholizismus in Livland in den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts. Letzte Erfolge der Jesuiten 98

IV. Die letzten Kämpfe gegen den Katholizismus in Riga unter der Führung des Magisters Hermann Samson (1608—1621) . . . 110
a) Charakteristik Samsons 110
b) Samsons Leben bis zum Beginn seiner Tätigkeit in Riga 111
c) Samsons literarische Kämpfe mit den Jesuiten 114
1. Samsons Angriffe 114
2. Disputationen mit den Jesuiten 118
3. Neuer Angriff Samsons. Antwort der Jesuiten und Gegenantwort Samsons 119
d) Klagen der Jesuiten gegen Samson vor dem König Sigismund. . . . 120

V. Einnahme Rigas und Eroberung Livlands durch Gustav Adolph. Ende der Gegenreformation in Livland 124

Digitized by Google

I. Livland unter Sigismund August von Polen.

a) Der Untergang des Ordensstaates.

Um die Mitte des 16. Jahrhunderts befand sich der Ordensstaat Livland in vollster Auflösung. Vergebens hatte sich der Heermeister Wilhelm von Fürstenberg bemüht, den Verfall des Ordens aufzuhalten. Von seiner einstigen sittlichen Höhe herabgesunken, von Parteiungen zerrissen war der Orden nur noch ein Zerrbild seiner selbst, gänzlich unfähig, sich zu erneuern und zu festigen. So war er auch außerstande, Livland vor den unter Iwan dem Schrecklichen anstürmenden Russen zu retten. Auf Hilfe von außen war nicht zu rechnen. Den Nachbarstaaten war der mächtige Ordensstaat immer ein Dorn im Auge gewesen. Das Römische Reich aber und der Kaiser waren viel zu sehr mit ihren eigenen Schwierigkeiten beschäftigt, als daß sie das weit abliegende Livland hätten schützen können. Wohl wurden Gesandtschaften an Kaiser Ferdinand I. geschickt, die die dringende Bitte um Hilfe vorbrachten[1]). Auf den Reichstagen 1559 (Augsburg) und 1560 (Speyer) faßten die deutschen Reichsstände auf Drängen des Herzogs Johann Albrecht von Mecklenburg[2]), des Rigaischen Erzbischofs Markgraf Wilhelm von Brandenburg[3]) und des livländischen Ordensmeisters[4]) sogar den Beschluß, den Großfürsten von Rußland um Einstellung der Feindseligkeiten zu ersuchen[5]), die Könige von Spanien, England, Dänemark, Schweden und Polen und die Seestädte[6]) um Hilfe anzugehen, von seiten des Reiches eine Beihilfe von 100000 Gulden aufzubringen und den

[1]) Deutsche Reichstagsverhandlungen über Livland vom Jahre 1559 und 1560. Mitgeteilt von K. H. Busse in Mon. Ant. Liv. V. S. 706ff.

[2]) Ebd., Bericht des Herzogs von Mecklenburg an Kaiser Ferdinand, lectum 18. April. S. 714ff.

[3]) Ebd., Schreiben des Erzbischofs von Riga an Ferdinand I., Riga, d. 20. Jan. 1559. S. 713f.

[4]) Ebd., 2 Gesuche der Gesandten des Ordensmeisters an den Kaiser. S. 708f. Gesuch des Ordensmeisters an die Reichsstände. S. 709.

[5]) Ebd., Auszug aus dem Augsburger Nebenabschied. S. 711. (1559.)

[6]) Ebd., Schreiben des Deutschen Kaisers an König Sigismund August vom 21. April 1560. R. A. R. A.

Digitized by Google

Bischof von Münster und Herzog Heinrich von Braunschweig zu ersuchen, sich Livlands anzunehmen. Aber trotz dieses Beschlusses blieb jede Hilfe aus, so daß im folgenden Jahre erneut die Bitte um Hilfe eingebracht werden mußte[1]). Waren doch noch nicht einmal die versprochenen 100000 Gulden aufgetrieben worden[2]). Der Reichstagsabschied von 1560[3]) erneuerte die vorjährigen Beschlüsse. Eine Gesandtschaft sollte an den Großfürsten abgehen, die Geldbeihilfe, die man auf 200000 Gulden erhöht hatte, sollte aufgebracht und Hilfstruppen sollten entsandt werden. Aber auch diesmal unterblieb die Durchführung des Beschlusses. Das einzige Ergebnis war, daß man den Wünschen der Nachbarländer durch dies Ohnmachtsgeständnis entgegenkam und ihrem späteren Vorgehen einen Schein des Rechtes gab.

In Livland selbst trieb Gotthard Kettler, schon ehe es ihm gelungen war, die Würde des Heermeisters an sich zu bringen, eine zielbewußte Anschlußpolitik an Polen. Er hoffte, bei diesem Handel den größten Gewinn davon zu tragen und die erbliche Herzogswürde über ganz Livland zu erlangen. So hatte er mit allen Mitteln darauf hingearbeitet, die polenfreundliche Partei im Orden zum Übergewicht zu bringen, und der Erfolg war ihm nicht versagt geblieben. 1559 wurde zwischen Kettler und Sigismund August ein Schutzvertrag abgeschlossen[4]). Die versprochene Hilfe blieb allerdings aus. Als die Not aufs höchste gestiegen war und der erneute Einfall der Russen ganz Nordlivland entrissen hatte, als Schloß Fellin gefallen war und der Altmeister Fürstenberg in russische Gefangenschaft geschleppt wurde, als schließlich Estland, einen Schutz vor den russischen Horden zu finden, höchst unerwünschterweise für Sigismund August Schweden gehuldigt hatte, da trat der polnische König mit seinen Forderungen hervor, verlangte für seine Hilfe die Unterwerfung ganz Livlands unter seine Oberhoheit, Abtretung aller Lande rechts der Düna, vor allem Rigas, während Kettler nur die linke Dünaseite behalten sollte, und auch hier sollten alle festen Plätze mit polnischer Besatzung belegt werden[5]). Solch ein Unterwerfungsvertrag widersprach durchaus den Plänen Kettlers, der dadurch geradezu in

[1]) Instruktion des Herzogs Joh. Albrecht von Mecklenburg für seine Gesandten zum Reichstage 1560. Mon. Ant. Liv. V. S. 723 f.

[2]) Vortrag der kaiserlichen Kommissare an die Reichsstände 1560. Ebd., S. 727 f.

[3]) Speyerischer Reichstagsabschied vom 26. Dez. 1561. Ebd., S. 732 ff.

[4]) Dogiel V., S. 223 und 228. Der Deutschmeister riet von diesem Schritte entschieden ab. S. Mitt. II., S. 523 und 514.

[5]) Subjektionsvertrag zwischen Gotthard Kettler und Sigismund August. Gedruckt bei Dogiel V., S. 238.

Digitized by Google

„die Rolle eines Zutreibers“[1]) gedrängt wurde. Aber es blieb ihm und den livländischen Ständen kaum eine andere Möglichkeit, als die Forderungen der polnischen Krone anzunehmen. Allerdings bedangen sie sich freie Religionsübung nach der Augsburgischen Konfession, Besetzung aller Ämter mit Deutschen und Zusicherung und Bestätigung all ihrer Privilegien aus. In seinem berühmten „Privilegium Sigismundi Augusti“[2]) bewilligte der König diese Forderungen.

Die polnische Krone verpflichtete sich in diesem Privileg: Die Freiheit des Glaubens nach der Augsburgischen Konfession bleibt unverletzlich. Die Kirchen werden erhalten, die in Verfall geratenen wieder aufgebaut. Die Prediger erhalten ausreichenden Unterhalt. Es werden Maßregeln ergriffen zur Einrichtung von Schulen, Hospitälern und anderen gottgefälligen Anstalten. Die bisherigen Privilegien der livländischen Stände bleiben erhalten, ebenso die deutsche Verwaltung und Gerichtsbarkeit. Die Zustimmung des Deutschen Reiches zu den Verträgen wird eingeholt.

Auf dieser Basis wurde der Unterwerfungsvertrag am 28. November 1561 zu Wilde abgeschlossen[3]) und am 5. März 1562 auf dem Schlosse zu Riga feierlich bestätigt. Der livländische Geschichtsschreiber Christian Kelch erzählt darüber in seiner „Livländischen Historia“[4]): „Nachdem nun der Subjektionshandel erzähltermaßen völlig seine Richtigkeit erlangt hatte, so war nicht mehr übrig, als daß dasjenige, was zu Wilde beschlossen und beschworen, exequieret würde, zu welchem Ende denn Nikolaus Radzivill als königlich polnischer Kommissarius Anno 1562 mit Ausgang Februarii nach Riga kam und den 5. Martii auf dem Schlosse die Authentica Diplomata der zu Wilde beschworenen Huldigung den Ständen überlieferte, worauf der Ordensmeister öffentlich seinen Orden resignierte und sein Ordenskleid nebst seinen vornehmsten Ordensrittern ablegte und nachgehends erwähntem Palatino Nikolao Radzevillen des Ordens Kreuz und große Siegel, die kaiserlichen Diplomata und alle schriftlichen Urkunden und endlich die Schlüssel des Schlosses und der Stadt Riga übergab, welches die wenigsten unter den gegenwärtigen Livländern ohne Tränen ansehen konnten. Sobald dies geschehen, erklärte der Palatinus im Namen Ihrer Königl. Majestät von Polen Gotthard Kettlern zum Herzog und Fürsten über Kurland und Grafen zu Semgallen und mußte ihm hierauf der Adel aus

[1]) Schiemann, Arch. Beitr., S. 96. [2]) Dogiel V., S. 247.
[3]) Ebd., S. 238. [4]) Kelch, S. 260.

Digitized by Google

Kurland und Semgallen als ihrem Fürsten und Herren die Huldigung leisten. Folgends den 6. Martii wurde hochgedachter Herzog Gotthard auf dem Rathause zu Riga zu immerwährendem Gouverneur der Provinz Livland erklärt und ihm die Schlüssel des Schlosses und der Stadt Toren wieder überantwortet — und hiemit nahm die Herrschaft des deutschen Ritterordens über Livland, so über 300 Jahre glücklich erhalten worden, ihr unglückliches Ende."

Livland war damit in sieben Teile zerfallen: 1. Riga, 2. Kurland-Semgallen, 3. Polnisch-Livland, nördlich der Düna, 4. Harriem, Wierland und Jerwen, die als Herzogtum Estland an Schweden kamen, 5. Pilten und Ösel, die an Dänemark fielen, 6. Wierland und Dorpat, die bis 1581 bei Rußland blieben und dann das erstere an Schweden und das letztere an Polen kamen, und schließlich 7. Amt Grobin und Libau, die durch Verpfändung an das Herzogtum Preußen fielen[1]).

Auch der Erzbischof Markgraf Wilhelm war dem Unterwerfungspakte gegen Sicherstellung seiner Güter beigetreten. Sein Koadjutor Christoph von Mecklenburg jedoch hatte sich geweigert, den Vertrag anzuerkennen. Er versuchte vergeblich, beim Kaiser Schutz und Hilfe zu erlangen und begab sich schließlich an den schwedischen Königshof in der Hoffnung, vielleicht später einmal einen Teil Livlands in die Hände zu bekommen.

b) Widerstand der Stadt Riga gegen die Unterwerfung unter Polen.

Aber auch die Stadt Riga, auf deren Besitz Sigismund August mit vollem Recht größten Wert legte, da Livland ohne Riga nahezu bedeutungslos für ihn war, wehrte sich unter Führung ihres Bürgermeisters Jürgen Padel mit Entschiedenheit gegen die Unterwerfung. Zunächst verweigerte sie unter Hinweis darauf, daß sie noch nicht einmal eine Besatzung des Ordensmeisters ertragen habe[2]), die Aufnahme polnischer Truppen in ihre Mauern. Gleichzeitig bat sie, um ihrer Treuverpflichtung gegenüber dem Römischen Reiche willen von dem Verlangen einer Unterwerfung Abstand zu nehmen und es bei dem bisherigen Schutzverhältnis zu belassen[3]). In langen Verhandlungen versuchte der Bevollmächtigte des Königs, Nikolaus Radzivill, der als der Schutzherr des Protestantismus in Polen für diese Verhandlungen sicherlich besonders geeignet war, Riga zur

[1]) Loewis of Menar, Baltische Geschichte und Weltgeschichte. Balt. Mon. 65, S. 3.
[2]) Erklärung des Ordensmeisters. August 1561. R. ä. R. A.
[3]) Rigaischer Rat an Radzivill. August 1561. R. ä. R. A.

Digitized by Google

Unterwerfung zu veranlassen. Er versicherte auf Grund seiner Vollmacht in der Cautio Prima Radzivilliana[1]), daß die Stadt in der Ausübung der Religion nach Augsburgischer Konfession unbehindert bleiben werden und daß alle ihre Rechte und Privilegien bestätigt würden. Doch Riga verlangte eine genauere Präzisierung seiner Rechte, freie Religionsübung, geistliche und weltliche Jurisdiktion, freie Verwaltung von Kirchen und Schulen, Sicherung der in den Besitz der Stadt übergegangenen geistlichen Güter[2]), verlangte vor allem auch Entlassung aus dem Treuverhältnis zum Römischen Kaiser und dessen Zustimmung zu der Unterwerfung[3]). Auch wollte die Stadt gesichert sein, daß die polnischen Stände, die mit ihrem König in stetem Unfrieden lebten, ihre Zustimmung zu der Einverleibung Livlands in Polen-Litauen nicht etwa versagten, und verlangte darum einen der Unterwerfung vorausgehenden Beschluß des polnischen Reichstages. Nur dazu verstand sich Riga, am 17. März 1562 die eidlich abgegebene Verpflichtung zu übernehmen, seinerseits den Subjektionsvertrag anzuerkennen und den Huldigungseid zu leisten, falls der nächste polnische Reichstag die Cautio Posterior[4]), die Bestätigung der Cautio Prima, anerkenne. Es lag der Stadt demnach besonders daran, daß ihre Freiheiten und Privilegien vor dem Huldigungseid bestätigt und gesichert würden, eine Forderung, deren Berechtigung die Zukunft deutlich genug erwies.

Auf diesem Stande blieben die Verhandlungen Jahre hindurch stehen. Auch die Bestätigung der Cautio Radzivilliana durch den König[5]) konnte Riga von seinem Verlangen nach genauerer Fassung seiner Rechte nicht abbringen. Bestärkt wurde die Stadt in ihrem Widerstande durch das Vorgehen des polnischen Gouverneurs Johann Chodkiewicz (über dessen Ernennung s. u.), der entgegen der Cautio Radzivilliana an der Düna Blockhäuser und Schanzen bauen ließ[6]) und auf Befehl des Königs[7]) versuchte, durch Behinderung der Schiffahrt und der Zufuhr Riga zur Unterwerfung zu zwingen.

Auch der Hauptmann von Dünamünde behinderte den Handel der Stadt durch Überfälle auf Kaufleute, die von oder nach Riga

[1]) 4. und 8. September 1561. R. ä. R. A.
[2]) Rigaischer Rat an Radzivill, 19. Sept. 1561. R. ä. R. A.
[3]) Bericht der Rigaischen Gesandten an den Rat. 10. Okt. 1561. R. ä. R. A.
[4]) Dogiel V, S. 254.
[5]) Instruktion für die Gesandten Rigas. März 1568.
[6]) Mon. Ant. Liv. IV, Buch der Älterleute der Großen Gilde zu Riga, S. 135 ff.
[7]) Instruktion für Chodkiewicz, 2. Aug. 1566. Dogiel V, S. 259 f.: „Quo magis Rigenses in officio suo contineantur, curebit Dom. Capitaneus, ut arx prope Dunemundam erigatur in loco, ubi defensio portus maxime commoda videbitur."

Digitized by Google

zogen[1]). Alle diese Dinge aber waren nicht geeignet, die Stadt gefügig zu machen. Ebensowenig konnten die Berichte des Rigaischen Syndikus aus Danzig, wo königliche Kommissare versuchten, die Freiheiten der Stadt zu mindern und den Katholiken eine Kirche auszuliefern, die Unterwerfung beschleunigen[2]). Der Bau des Blockhauses und die Behinderung des Handels durch die polnischen Truppen waren die Hauptgründe, und zwar für die Bürgerschaft sehr willkommene Gründe, die seitens der Stadt immer wieder gegen Unterwerfungsverhandlungen vorgebracht wurden[3]). Hinzu kam noch die Forderung des Königs (1568), die erzbischöflichen Güter auszuliefern, die Riga nach dem Tode Markgraf Wilhelms in Besitz genommen hatte[4]).

Das Verlangen der Stadt nach vorheriger Lösung des Treuverhältnisses zum Römischen Reiche war durchaus nicht unbegründet. Schon einmal, zur Zeit des Schmalkaldischen Bundes, hatte Riga schlechte Erfahrungen damit gemacht, daß es sich gegen den Kaiser entschied. Und der Kaiser dachte nicht daran, seinen Anspruch auf Riga aufzugeben. Nach dem Tode des Erzbischofs Markgraf Wilhelm schrieb er an den Rat: „Nachdem die Herren zu Livland durch das Wüten des Moskowiters ratione protectionis sich an die Krone Polen begeben haben, unter dem aber Euer Herr, der Erzbischof, in Gott verschieden, so sind Wir Euer natürlicher Erbherr, inalienatus iudex; derhalben gebieten Wir Euch, ratione Romanii Imperii, zu tun, was Ihr zu tun schuldig seid[5])." In den Jahren 1571—72 knüpfte der Kaiser erneut Verhandlungen mit Riga an, die ganz deutlich zeigen, daß er immer noch nicht gewillt war, die Stadt aus dem Verbande des Römischen Reiches zu entlassen[6]).

Diese Gründe traten hindernd zwischen den polnischen König und die Stadt Riga, und alle Verhandlungen, die durch die Gesandten Rigas entweder am königlichen Hofe oder mit königlichen Kommissaren oder dem Administrator Chodkiewicz geführt wurden, waren vergeblich. Auch die Vermittlung des Herzogs von Kurland, die im allgemeinen von der Stadt gern angenommen, häufig sogar gesucht wurde[7]), schlug fehl. Es wäre vielleicht oder vielmehr wahrscheinlich möglich gewesen, den Rigaischen Rat zur

[1]) Buch der Älterleute, S. 132.
[2]) Gesandtschaftsbericht vom 1. und 4. Nov. 1568. R. ä. R. A. vgl. Chytraeus 22, S. 236.
[3]) Buch der Älterleute, S. 141 ff.
[4]) Dogiel V, S. 292. Petitio Rigensium . . . Commissariis oblata.
[5]) Buch der Älterleute, S. 160. [6]) Ebd., S. 188, 200, 207, 212 f. 225.
[7]) Buch der Älterleute, S. 133—240.

Digitized by Google

Unterwerfung zu bringen. Er war sogar zeitweise sichtlich bemüht, eine Einigung herbeizuführen. Aber unüberwindlich blieb der Widerstand der Bürgerschaft, der gerade in dem Gegensatz zum Rat immer neue Nahrung fand. Wilhelm von Spenckhusen und Albrecht Hinske, beide Alterleute der großen Gilde in den Jahren 1568 bis 1572, waren ebenso entschiedene Gegner des Rates wie der Polen[1]). Sie waren die treibenden Kräfte für den Widerstand der Bürgerschaft und der Gildestuben, sie bestanden immer wieder darauf, daß die Verhandlungen mit den Polen von der gesamten Bürgerschaft gebilligt und nicht etwa allein vom Rate unter Mitteilung an die Ältesten der beiden Gilden geführt wurden, da sie wohl wußten, daß sie in der Bürgerschaft ihren Willen durchsetzen und den Rat machtlos machen konnten. Sie verlangten auch die stete Verbindung mit dem Kaiser, wieder gegen den Willen des Rates. Der Rat glaubte wohl, in den bereits beginnenden Auseinandersetzungen mit der Gemeinde und den Gildestuben, die sich fast durch die ganze Zeit der polnischen Herrschaft über Livland hinzogen und die Stellung der Stadt außerordentlich erschwerten, einen Rückhalt haben zu müssen und hoffte vielleicht, ihn beim polnischen König zu finden. In der Bürgerschaft dagegen war der nationale, volkmäßige Gegensatz zu den Polen, gestärkt durch den jahrhundertealten Gegensatz zu den Letten und Esten und das Herrenbewußtsein gegenüber allen „Undeutschen", viel zu groß, als daß sie leichthin einer Unterwerfung unter die volksfremden Polen zugestimmt hätte. Am liebsten hätte man gar nichts mit diesen Polen zu tun gehabt, und es bestand ein tiefes Mißtrauen gegen alle Vereinbarungen, die mit ihnen getroffen wurden. „Sie wären oft mit dem Schein der guten Worte betrogen worden", entgegnete 1570 die Bürgerschaft dem Drängen des Rates, sich in abschließende Verhandlungen mit der polnischen Krone einzulassen[2]). Darum sah die Bürgerschaft auch darauf, daß die königlichen Kommissare, die in die Stadt kamen, möglichst Deutsche waren[3]). Denn „es ist diesen Leuten (nämlich den Polen) nicht zu glauben, sie bleiben nicht bei ihrem Wort"[4]). Die Abneigung gegen Unterhandlungen mit den Polen ging so weit, daß Spenkhusen in seinen Aufzeichnungen geradezu seiner Befreiung Ausdruck gibt, wenn die königlichen Kommissare unverrichteter Sache abziehen müssen[5]), — und man

[1]) Besonders in den ersten Jahren der polnischen Herrschaft in Livland und in den Jahren 1568 bis 1570. Buch der Alterleute, ebd. Dogiel V, S. 291.
[2]) Buch der Alterleute, S. 166. [3]) Ebd., S. 157, 175.
[4]) Ebd., S. 208. [5]) Ebd., S. 170, 178.

Digitized by Google

kann zweifelsohne annehmen, daß er damit die Stimmung der gesamten Bürgerschaft kennzeichnet. Zu deutlich bewiesen die Beschlüsse der Gildestuben und der allgemeinen Gemeindeversammlungen, daß die Gemeinde die Haltung der Alterleute billigte. Erst später machte sich zunächst in der kleinen Gilde, dann aber auch in der Kaufmannsgilde eine Bewegung geltend, die — wohl der ständigen Beunruhigung müde — für neue Verhandlungen mit der polnischen Krone stimmte[1]). Aber durchsetzen konnte sich diese Richtung niemals, und sie ging von Leuten aus, die „keine Brüder" waren.

Die Politik der Gildestuben ging deutlich darauf hinaus, die Unterhandlungen hinzuziehen, bis ihnen die Möglichkeit gegeben war, die vorläufige Bindung an Polen-Litauen wieder zu lösen. Der König Sigismund August hatte recht, wenn er die Stadt beschuldigte: „Dort wolle der eine als Herren haben den Herzog Magnus, der andere den Herzog Christoph von Mecklenburg, der dritte den Herzog von Pommern, aber den frommen König von Polen wollte niemand haben[2])." Tatsächlich war die Frage, wer denn sonst für die Stadt als Herr in Betracht kam, recht unklar, war wohl auch der Bürgerschaft ziemlich gleichgültig. Nur eines wollten sie nicht leiden: sie „an das Fürstentum Litauen zu bringen in ewige Dienstbarkeit und von den Deutschen abzutrennen"[3]). Im übrigen ging sie weder auf die Vorschläge des Herzogs Barnim von Pommern, noch auf die des Herzogs Magnus, noch des Herzogs von Mecklenburg ein. „Wir wollen um keinen Herren bitten; den uns Gott und das Reich gibt, da sind wir mit zufrieden[4])."

Das Reich und der Kaiser spielten in den Erwägungen der Gildestuben eine große Rolle. Hie und da wurden auch Wünsche laut, Riga zur Freien Reichsstadt zu machen. Aber der Rat hatte wohl eingesehen, daß diese Hoffnungen allzu ungewiß waren, als daß man darauf hätte fußen können. Polen würde und konnte niemals mit Livland ohne Riga zufrieden sein, und Sigismund August gab dies der Stadt in dürren Worten zu verstehen[5]). Vielleicht verhielt es sich auch wirklich so, wie Hinske versichert, daß einzelne Glieder des Rates Land und Leute vom König erhalten hatten und um dessentwillen den König „nicht erzürnen" wollten[6]). Der Rat drängte jedenfalls die Gemeinde ständig, in die Unterwerfungsverhandlungen einzuwilligen und behandelte andererseits den Gesandten des Kaisers noch nicht einmal mit dem nötigen

[1]) Buch der Alterleute, S. 197. [2]) Ebd., S. 195. [3]) Ebd., S. 192.
[4]) Ebd., S. 190. [5]) Ebd., S. 195. [6]) Ebd., S. 202.

Digitized by Google

Respekt (1571[1]), während in der Gemeinde große Freude über dessen Ankunft herrschte[2]). Auf Verlangen der Gemeinde mußte sich aber der Rat doch entschließen, seinen Sekretär Jürgen Wiborg mit dem Auftrag zum Kaiser zu schicken, über die polnischen Verhandlungen zu berichten. Wiborg bekam zugleich die geheime, mündlich übertragene Vollmacht, über die Erklärung Rigas zur Freien Reichsstadt zu verhandeln[3]). Der Kaiser versprach in dieser Unterhandlung, dem Verlangen Rigas nachzukommen[4]).

Aber die Hoffnung, Freie Reichsstadt zu werden, womit sich notwendig die Aussicht verband, ohne festen Rückhalt am Reich, dessen Ohnmacht und Versagen man in den letzten Jahrzehnten zur Genüge kennen gelernt hatte, in steter Zwietracht mit dem benachbarten Polen-Litauen zu leben, konnte selbst bei einer politisch nicht weitsichtigen Bürgerschaft kaum der wichtigste Grund für den Widerstand gegen die Unterwerfung sein. In den Aufzeichnungen der Alterleute, die zweifellos die beste Darstellung von der Willensmeinung der Rigaischen Bürgerschaft geben, ist von diesen Hoffnungen auch nur sehr wenig die Rede. Wohl aber finden sich sehr häufig Bemerkungen, die auf den lebhaft empfundenen nationalen Gegensatz, auf das tiefe Mißtrauen gegenüber diesen Fremdvölkern und auf die Treuverpflichtung zum Römischen Reiche hinweisen. Man empfand es fast als einen Verrat der Ratspartei, daß sie sich auf Unterwerfungsverhandlungen einlassen wollte.

Daß im übrigen das Mißtrauen gegenüber allen Abmachungen mit dem polnischen König berechtigt war, bewies die Tatsache, daß Sigismund August entgegen seinen im Privilegium Sigismundi Augusti gegebenen Zusagen die Administration Livlands Gotthard Kettler genommen und dem Litauer Chodkiewicz übertragen hatte[5]). Die Veranlassung dazu gaben allerdings Glieder des livländischen Adels selbst, die sich über Kettler bei dem polnischen König beschwert hatten. Kelch klagt beweglich: „Es machten aber die Livländer in ihrem mit dem Könige von Polen aufgerichteten Subjektionsvertrage selbst das erste Loch, welches den Polen Anlaß gab, nachgerade den ganzen Bettel über den Haufen zu werfen[6])". Trotzdem blieb die Übertragung der höchsten Verwaltungsstelle Livlands an einen Fremdstämmigen ein glatter Rechtsbruch und zeigte, wie wenig Verlaß auf die Abmachungen mit Polen war.

---

[1]) Buch der Alterleute, S. 189. [2]) Ebd., S. 190. [3]) Ebd., S. 207.
[4]) Ebd., S. 226. [5]) Kelch, S. 268. [6]) Sal. Hennig, S. 250.

Digitized by Google

Fraglich ist, ob bei dem Widerstande der Bürgerschaft gegen die Unterwerfung auch religiöse Gründe mitgewirkt haben. Daß den Bürgern Rigas, die in der Frage ihrer religiösen Freiheiten völlig einig waren, die Sorge um die Erhaltung ihres lutherischen Bekenntnisses nicht belanglos war, beweist die Tatsache, daß fast alle Gesandtschaftsinstruktionen für die Verhandlungen mit Polen als ersten Punkt die Forderung nach Freiheit des Bekenntnisses aufstellten. Fast formelhaft kehren die Worte wieder: „Vor allen Dingen wollen wir gewahret wissen die Freiheit des Bekenntnisses nach Augsburgischer Konfession." Sicherlich übertrug sich das Mißtrauen der Bürgerschaft gegen die Polen auch auf deren Zusicherungen in religiösen Fragen. Aber die Bürger Rigas konnten in der Unterwerfung unter Polen noch keine direkte Gefahr für ihr lutherisches Bekenntnis erblicken.

Die Lage des Protestantismus in Polen war gerade in jenen Jahrzehnten der Verhandlungen Rigas mit Sigismund August sehr günstig[1]). Der weitaus größte Teil des polnischen Adels war protestantisch. Im Senat, der auf die Leitung des polnischen Staatswesens weitgehenden Einfluß hatte, waren die Protestanten in der Mehrheit. Von den Räten des Königs bekannten sich alle außer zwei zum Protestantismus. Wohl tobte noch im ganzen Lande der Kampf zwischen den beiden Konfessionen, der sich in der Folgezeit zuungunsten der Protestanten entscheiden sollte. Wohl waren bereits die Jesuiten, gerufen vom Kardinal Hosius, an der Arbeit. Aber die Stellung der katholischen Kirche schien nach Aufhebung der geistlichen Gerichtsbarkeit und Gewährung der freien Religionsübung für den Adel so schwer erschüttert und so hoffnungslos, daß Polen der Papstkirche verloren schien. Dagegen hatte die protestantische Kirche zusehends an Macht gewonnen, zumal seit der Vergleich von Sandomir (1570) die Gegensätze zwischen Lutheranern, Kalvinisten und böhmisch-mährischen Brüdern beseitigt hatte.

Der König Sigismund August war gewiß Katholik und ist Zeit seines Lebens von seinem Bekenntnis nicht abgewichen. Aber es war nicht nur Gleichgültigkeit und Trägheit, wenn er die Arbeit der katholischen Geistlichkeit so wenig unterstützte, er wollte nicht nur „sich die letzten Jahre seines Lebens nicht durch den Kampf gegen eine so mächtig vordringende Überzeugung verbittern"[2]). Unzweifelhaft hat der König, zumal in den ersten

[1]) Vgl.: Krasinski, Die Geschichte der Reformation in Polen. Th. Wotschke, Die Geschichte der Reformation in Polen. Christiani, 36, S. 366—374.
[2]) Ranke, Geschichte der Päpste I., S. 280 (1923).

Digitized by Google

Zeiten seiner Regierung, dem Protestantismus nahegestanden. Die deutlich genug antirömisch eingestellten Forderungen nach einem Nationalkonzil zur Reformation der Kirchenangelegenheiten fanden seine lebhafte Unterstützung. Mit einem Manne wie Laski stand er in Verbindung, so daß dieser ihm seine Ansichten über Verbesserungen der polnischen Kirche und die Augsburgische Konfession sowie Briefe von Melanchthon vorlegen konnte[1]). Mit dem Italiener Lismani, einem Anhänger Kalvins, stand der König in engster Beziehung[2]). So gefährlich protestantisch dünkte selbst dem Papst Paul III. die Stellung des Königs, daß er ihm in einem langen Schreiben die heftigsten Vorwürfe machte, er begünstige die Ketzer, statt sie zu verfolgen, besuche ihre Predigten, gestatte die Verbreitung ihrer Bücher, übertrage ihnen die höchsten Ehrenstellen, rufe ihre Führer ins Reich und hebe die richterliche Gewalt der katholischen Kirche auf. „Seid Ihr daher nicht selbst ein Beistand der Empörer und Gegner der katholischen Kirche, weil Ihr, statt ihnen Widerstand zu leisten, sie unterstützt?" ruft er schmerzerfüllt aus. Und dann droht er dem König unverblümt mit den schwersten Kirchenstrafen, falls er nicht ein „ganz anderes Verfahren" befolgen würde[3]).

Nur die unkluge Politik des protestantischen Adels, der seine Angriffe auf die königliche Gewalt nicht lassen konnte, und es nicht verstand, den König durch Entgegenkommen in seinen Heiratswünschen auf ihre Seite zu ziehen, verschuldete es, daß Sigismund August von den Bischöfen Polens wieder an die katholische Kirche gefesselt werden konnte. Aber auch dann blieb der König schwankend und unsicher in seinen Entschlüssen und brachte gar nicht die Kraft auf, gegen die Lutheraner vorzugehen. Er blieb ein Schmerzenskind der katholischen Kirche. In den letzten Jahren seiner Regierung schien freilich seine Stellung eine etwas entschiedenere — gegen die Protestanten — zu werden. 1569, am 20. Oktober, bestätigte er den Bischöfen, Gesandten und Legaten des Päpstlichen Stuhles die Privilegien bezüglich ihrer Gerichtsbarkeit[4]). 1570 zog er ein Mandat des Kanzlers zurück, durch das dem Magistrat Warschaus gestattet wurde, in einigen Kirchen Gottesdienst und Sakrament nach Augsburgischer Konfession halten zu lassen[5]). Der Papst Pius V. lobt den König wegen dieses Entschlusses. Aber die Art, wie er ihn ermahnt, sich den Ketzern zu widersetzen, hat etwas so dringendes an sich, daß wir daraus die große Sorge erkennen können, die den Papst um

[1]) Krasinski, S. 107. [2]) Ebd., S. 108. [3]) Ebd., S. 112 ff.
[4]) Theiner II, Nr. 787, S. 740. [5]) Ebd., Nr. 802, S. 751.

Digitized by Google

der katholischen Kirche in Polen willen erfüllte. Gleichen Charakter trägt ein früheres Schreiben vom 7. Mai 1568[1]).

Sigismund August war seiner ganzen Veranlagung nach nicht der Mann, mit Gewaltmaßnahmen gegen eine so starke Bewegung vorzugehen, wie sie der Protestantismus darstellte[2]). So drohte weder Riga, das während seiner Herrschaft, während der kaum einige Monate dauernden Regierung Heinrichs III. von Valois, ja selbst in den ersten Jahren Stephan Bathoris seine Selbständigkeit bewahrte, noch dem übrigen Livland die Gefahr einer Gegenreformation. Die Sachlage änderte sich erst dann, als es Stephan Bathori gelungen war, die Krone Polens zu erlangen.

II. Die Regierungszeit Stephan Bathoris (1575–1586). Einsetzen der Gegenreformation.

a) Die Einstellung Stephan Bathoris zum Protestantismus.

Die Wahl Stephan Bathoris zum polnischen König erfolgte unter lebhafter Einflußnahme der protestantischen Stände Polens, die sich durch die Wahl eines Fürsten aus einem vorwiegend protestantischen Lande vor dem Vordringen der Katholiken schützen wollten[3]). Zwar war Stephan selbst Katholik[4]), aber es war bekannt, daß er sich in seinem Stammlande keinen gegenreformatorischen Bestrebungen zugänglich gezeigt hatte. Doch die protestantischen Stände verkannten, daß die Situation für Stephan in Polen eine durchaus andere war als in seinem Heimatlande. Während er in Siebenbürgen einer geschlossenen Front des Protestantismus gegenübergestanden hatte, trat er jetzt die Herrschaft über ein Land an, in dem Protestantismus und Katholizismus sich ringend gegenüberstanden, in dem starke gegenreformatorische Kräfte bereits am Werke waren. Das Ziel Stephans mußte sein, das gesamte, an sich stets unruhige Reich Polen einschließlich Livlands fest in die Hand zu bekommen. Dafür konnte ihm die Stärkung der katholischen Kirche nur nützlich sein, da sie ihm stets treu zur Seite stehen würde, falls er ihre Maßnahmen unterstützte. Schon vor seiner Wahl hatte er den Katholiken Polens die Erklärung abgegeben, daß er katholische

[1]) Theiner II, Nr. 769, S. 730. [2]) Vgl. Krasinski, S. 158f.
[3]) Ebd.
[4]) Christiani (Balt. Mon. 26, S. 378) weist dies nach an der Hand einer Beschwerdeschrift der Siebenbürgischen Stände an Bathoris Neffen, dem Wojwoden von Siebenbürgen Sigismund, in der es heißt: „Obwohl er (Stephan Bathori) sich schon zuvor zur katholischen Religion bekennete."

Digitized by Google

Anschauungen habe[1]). Späterhin versprach er dem päpstlichen Gesandten, daß er in Livland den katholischen Glauben in weitestem Umfange restituieren, katholische Bischöfe einsetzen und Jesuitenkollegien gründen wolle[2]). Einen Brief an den päpstlichen Nuntius, in dem er dem als Gesandten der Kurie nach Moskau reisenden Jesuitenpater Possevino freies Geleit durch Polen gewährt, leitete er mit der Versicherung ein, daß der polnischen Regierung alles daran läge, dem heiligen Stuhle Gehorsam, Ehrerbietung und Geneigtheit zu beweisen und daß es ihr größter Wunsch sei, alles zu tun, was zur Förderung des katholischen Glaubens dienen könne[3]).

Stephan Bathori war — im Gegensatz zu seinem Vorgänger — eine starke, entschiedene Persönlichkeit, war ganz der Mann, um seine Pläne durchzusetzen. Diese Pläne aber trafen sich mit denen der Kurie, die unter Gregor XIII. und Sixtus V. auf der ganzen Linie den Kampf gegen den Protestantismus einsetzen ließ. Im Osten galt der Kampf insbesondere Polen, in dem seit den dreißiger Jahren der Protestantismus immer größere Fortschritte machte, und Livland. Von hier aus sollte dann versucht werden, die Macht der römischen Kirche auch auf Rußland auszudehnen. Für diese Pläne fand die Kurie in Stephan Bathori zwar nicht ein gefügiges Werkzeug, aber einen Mann, der willens war, ihren Plänen zu folgen, weil sie seinen eigenen entsprachen. Am 7. Januar 1582 schrieb er an seinen Großkanzler Zamoiski, er werde sich so bald wie möglich nach Riga begeben, um von dort aus neben der Wiederherstellung militärischer Ordnung zum Schutze des Landes und zur Sicherung seines Besitzes sowie anderen Maßnahmen zur Förderung des Landeswohls vor allem „den göttlichen Kultus" wieder einzusetzen. „Was würde es nämlich nützen", so versichert er, „diese Provinz zu erobern, wenn es nicht zum Lobe Gottes geschehe[4])." Diese Äußerung des Königs gewinnt dadurch besondere Bedeutung, daß sie an den Großkanzler gerichtet war und nicht etwa an Possevino oder einen anderen Vertreter der Kurie. Bei Versprechungen gegenüber der Kirche könnte man vielleicht meinen, daß sie nur aus taktisch-politischen Gründen gegeben wurden, ohne daß eigenes Wollen und Wünschen dahinter stand. Aber gegenüber dem Großkanzler waren solche taktischen Versprechungen völlig überflüssig, und dieser Ausspruch des Königs beweist somit, daß tatsächlich die

[1]) Christiani, Balt. Mon. 36, S. 377. [2]) Kojalovic, Nr. 203, S. 544.
[3]) Turgeniew, Hist. Ross. Mon. I, S. 308, Nr. 215.
[4]) Kojalovic, Nr. 272, S. 634.

Digitized by Google

Rekatholisierung Livlands seinem eigenen Wunsche entsprach. Bemerkenswert ist die enge Verknüpfung des religiösen Motivs mit politischen Erwägungen. Man kann wohl als Ziel Stephan Bathoris ansehen, daß er Livland zu einem einheitlichen Gebilde polnischer Prägung machen wollte, um es desto fester in die Hand zu bekommen. Dazu gehörte auch die Wiederherstellung der katholischen Glaubenseinheit.

Wie hoch übrigens die Kurie das Wirken Stephan Bathoris einschätzte, erkennt man aus dem Briefe, den Papst Sixtus V. anläßlich des Todes des Königs an die polnischen Bischöfe schrieb. Er spricht darin in ungewöhnlich warmem und herzlichem Tone von dem großen Verlust, den die Kurie durch den Tod dieses verdienstvollen und frommen Mannes erlitten habe[1]).

b) Die Helfer Stephan Bathoris.

1. Der Großkanzler Zamoiski.

Stephans Großkanzler Zamoiski erklärte am 15. Januar 1582 in einem Briefe an den päpstlichen Legaten Antonio Possevino, der im Auftrage des Papstes den Frieden zwischen Polen und Rußland vermitteln sollte[2]) und für diese Gesandtschaft mit besonderen Vollmachten ausgestattet war[3]), er werde sich bei der Neuordnung der Provinz Livland nachdrücklich für die Rekatholisierung des Landes einsetzen und auch entsprechend auf den König einzuwirken versuchen. Zugleich bat er Possevino zu gestatten, daß in den alten, ehemals katholischen Kirchen Livlands katholische Gottesdienste gehalten würden, falls er dazu päpstliche Vollmacht habe. Zamoiski wünsche, in der Bischofskirche zu Dorpat mit seinem ganzen Heere einen Dankgottesdienst zu feiern[4]). Und als Possevino ihm diese Bitte mit dem Ausdruck größter Freude über des Kanzlers Pläne in Livland gewährt[5]), dankt ihm Zamoiski wenige Tage später in herzlichen Worten und versichert nochmals, daß er sowohl wie der König fleißig an der Verbreitung des katholischen Gottesdienstes und Glaubens in Livland arbeiten werde[6]).

Wenn auch diese weitgehenden Zusicherungen zu einem guten Teile durch Staatsklugheit diktiert waren, so wird dadurch doch

[1]) Theiner III, Nr. 9, S. 4.
[2]) Vgl. Starczewski II, S. 339 ff., Briefe Gregors XIII. an Stephan Bathori, Großfürst Iwan und dessen Söhne und Gattin.
[3]) Ebd., S. 78, Possevinus an Zamoiski.
[4]) Ebd., S. 77. [5]) Ebd., S. 78. [6]) Ebd., S. 79.

Digitized by Google

deutlich, daß Zamoiski die Pläne Stephan Bathoris in bezug auf Livland unterstützte, wie denn überhaupt zwischen diesem König und seinem Kanzler eine seltene Übereinstimmung herrschte. Aber was sie unternahmen, das taten sie bestimmt nicht der Kurie oder gar ihrem Unterhändler Possevino zu Gefallen. Der Briefwechsel zwischen Possevino einerseits, Zamoiski und dem Könige andererseits[1]) läßt bei aller Überschwänglichkeit des Tones eine gewisse Vorsicht nie außer acht. In dem Briefwechsel zwischen König und Kanzler wird sogar zeitweise offenes Mißtrauen gegen die eigennützige Politik des päpstlichen Gesandten deutlich[2]), und sie erwähnen ihre Pläne für die Rekatholisierung Livlands so selten, daß man nicht annehmen kann, diese Frage sei ihnen die größte Sorge gewesen. Die häufigen „Beschwörungen" Possevinos und seine Appelationen an das katholische Gewissen der beiden polnischen Staatslenker lassen auch nicht vermuten, daß er seiner Sache bei diesen so durchaus sicher gewesen wäre. Der päpstliche Legat ist offensichtlich in Sorge, der König und sein Kanzler könnten über dem politischen Ziel der Eroberung ganz Livlands das religiöse der Rekatholisierung vergessen. Am 15. Dezember 1582 berichtet er Zamoiski, daß die Weigerung der Russen, ganz Livland Polen zu überlassen, den Verhandlungen die größten Schwierigkeiten bereitet. Gleichzeitig fleht er den Kanzler geradezu an, nicht durch zu hohe Forderungen alles aufs Spiel zu setzen, und sich nicht diese günstige Gelegenheit entgehen zu lassen, einen so großen Teil Livlands sowohl politisch als auch religiös zu erobern[3]).

Zamoiski war treuer Katholik, aber er war zugleich ein viel zu feingeistiger, umfassend gebildeter Mann, um fanatischer Katholik zu sein. Seine spätere Freundschaft mit dem streng lutherischen Syndikus der Stadt Riga, David Hilchen, und die Tatsache, daß er zeitweise auch für die religiösen Belange reformierter Untertanen seines Königs eintrat, sind dafür ein klarer Beweis. Doch die politischen Verhältnisse zwangen ihn auf die Seite der Gegenreformation. In Polen war damals noch der allzeit unbändige Adel zum großen Teil protestantisch. Beim Protestantismus stand also Zamoiskis natürlicher Gegner in seinem Kampf um die Festigung der Staatsgewalt, den er gemeinsam mit Stephan Bathori führte. Und in jener Zeit ließen sich noch viel weniger als in späteren Jahrhunderten Staats- und Kirchenpolitik voneinander trennen.

[1]) Starczewski II, De rebus Moscovitibus, S. 339 ff., Acta in Conventu Legatorum, S. 48 ff., Kojalovic, S. 179 f.

[2]) Vor allem: Kojalovic, Nr. 224, Zamoiski an den König, 11. Jan. 1582, S. 577 ff. [3]) Starczewski II, S. 358.

Digitized by Google

Vielleicht hat Zamoiski die Beurteilung dieser polnischen Sachlage, die ihm die Förderung der katholischen Kirche zur Staatsnotwendigkeit machten, schlechthin auf Livland übertragen — dann übrigens unter Verkennung der livländischen Verhältnisse. Wahrscheinlicher aber neigte er zu der Ansicht, Livland nur dann fest an Polen ketten zu können, wenn es dem gleichen Glauben unterworfen würde, den der König von Polen bekannte.

Unterstützung ihrer Politik fanden König und Kanzler bei dem hohen Adel Polens und Litauens. Es ist bezeichnend, daß Zamoiski dem König den Rat gibt, die livländischen Angelegenheiten nur im Senate zu behandeln[1]). Ein andermal, in Riga, erklärten polnische Adlige dem Könige, als dieser zauderte, Anordnungen entgegen der eidlichen Zusicherung seiner Vorgänger zu treffen, er selbst habe einen anderen Eid geschworen, den nämlich, die Rechte der Krone Polen zu mehren und nicht zu mindern, und dieser Eid gehe vor[2]). Bezeichnend war auch die Rede, die der litauische Großschatzmeister im Jahre 1584 seinem 10-jährigen Sohn halten ließ. Der König wurde darin gebeten, „daß er dasjenige, was er bisher des russischen Krieges halber nicht hätte fortsetzen können, nun einmal zu Werk richten, und die Transmarinos, so sich in Livland gesammelt hätten, gänzlich ausrotten und wieder übers Meer treiben möge“[3]). Und Christoph Warsewitz, den Stephan Bathori 1582 als Gesandten zu König Johann von Schweden schickte, soll diesem den Rat gegeben haben, „daß er mit dem König (Stephan) zusammenhalten und die unbeständigen deutschen Livländer ganz ausrotten sollte, damit man der leichtsinnigen Leute los würde“[4]).

2. Antonio Possevino.

Die eigentlichen Treiber der Gegenreformation in Livland waren, wie fast überall, die Jesuiten, hier vor allem Antonio Possevino. Dieser Mann, klug, gewandt und fanatisch, war ohne Zweifel ein Diplomat von großem Format[5]). Mit Vorliebe wurde er darum von der Kurie mit besonders schwierigen Missionen betraut. So war er dazu ausersehen worden, König Johann II. von Schweden zur Restitution des Katholizismus zu bewegen, wobei ihm allerdings sein Übereifer einen Strich durch die Rech-

[1]) Kojalovic, Nr. 270, S. 631. [2]) Schiemann, Arch. Beitr. S. 112.
[3]) Kelch, S. 401, vgl. Müller, S. 36. [4]) Kelch, S. 379.
[5]) Über sein Leben vgl.: Heine, Miscellanea zur Geschichte des Jesuitenordens in Livland. Sitzungsbericht der Altertumsforschenden Gesellschaft zu Riga 1914, S. 94ff.

Digitized by Google

nung zog. Bei dieser Gelegenheit hat er sich sicherlich schon die gründliche Kenntnis der Verhältnisse des Nordens und Ostens Europas verschafft, die ihn geeignet erscheinen ließ, die Rolle des Mittlers zwischen Rußland und Polen zu übernehmen, als Iwan von Rußland mit einer dementsprechenden Bitte an den Papst herantrat. Selbstverständlich beschränkte sich Possevinos Aufgabe nicht hierauf; er hatte zugleich für Ausbreitung und Festsetzung des Katholizismus Sorge zu tragen, sowohl in Rußland, als auch in Livland, dessen Besitz die Kernfrage der Friedensverhandlungen bildete.

Antonio Possevino entledigte sich seiner Aufgabe mit großem Geschick. Zwar mißlangen ihm seine Bekehrungsversuche bei dem Großfürsten und seinen Russen[1]). Der Zar hatte wohl auch nur die Möglichkeit seines Übertrittes zur katholischen Kirche[2]) dem Papst als lockende Aussicht vor Augen gestellt, um ihn desto eher zur Friedensvermittlung zu bewegen. Doch scheint Possevino bei den Russen tiefen und nachhaltigen Eindruck hinterlassen zu haben. So wird in den „Excerpta ex Diariis Pontificum Romanorum" erzählt, daß er die russischen Gesandten, die nach dem Friedensschluß nach Rom kamen, entgegen ihrer Landessitte zur Kniebeuge vor dem Papst veranlaßt habe. Dabei wird behauptet, daß die Russen Possevino scheinbar sehr verehrten[3]). Um so größeren Erfolg hatte Possevino bei Stephan Bathori und Zamoiski mit den Ratschlägen, die er ihnen für die Katholisierung Livlands gab. Er verstand es ausgezeichnet, dem König und seinem Kanzler die Sache so darzustellen, als ob die Katholisierung Livlands notwendige Voraussetzung für die Rückgewinnung des Landes sei. Im Januar 1581 berichtete er über seine Verhandlungen mit den russischen Gesandten an Zamoiski[4]): Der Großfürst sei sehr betrübt, daß er Dorpat wieder herausgeben solle. Er habe dort göttlichen Kult eingeführt und griechisch-katholische Priester eingesetzt. Nun aber sähe er voraus, daß Lutheraner und andere Ketzer sich dort einnisten und — wie sie es überall getan hätten — die Gotteshäuser und frommen Bilder zerstören würden. Aber trotzdem wolle der Großfürst nachgeben, damit nicht weiter Christenblut vergossen würde. — Auf diese Erklärung der russischen Unterhändler habe er, Possevino, geantwortet, König Stephan,

[1]) Vgl.: Colloquia de Religione Catholica . . . habita . . . cum Joanne Basilii . . . (1582). Antonius Dossevinus, De Rebus Moscovitcis. Starczewski II, S. 308 ff.

[2]) Excerpta ex Diariis Pontificum Romanorum, De Legationibus a M. Moscoviae Duce, Romam missis, Ao. 1581 und 1582. Turgeniew, Hist. Ross. Mon. I, S. 388, Nr. 251.

[3]) Ebd., S. 390. [4]) Starczewski, S. 364.

Digitized by Google

der Großkanzler und die meisten Polen seien Katholiken, und es sei der feste Wille der königlichen Regierung, daß nichts dergleichen gegen Gotteshäuser und gegen die schuldige Verehrung der Heiligen geschehen solle. Im Gegenteil, in Livland solle ein besserer, richtigerer Kult eingeführt werden, nämlich der römisch-katholische. — Sicherlich war diese Antwort Possevinos zunächst für die russischen Gesandten berechnet. Aber sie erweckt den Anschein, als ob der Jesuitenpater den polnischen Machthabern damit sagen wollte, daß das letzte Sträuben der Russen gegen die Aufgabe ganz Livlands nur durch die Zusicherung der Rekatholisierung des Landes überwunden werden konnte. Will er doch sogar den König auf diese Zusicherung vertraglich festlegen. Er sei während der Verhandlung auf den Gedanken gekommen, so schreibt er, ob man dies nicht mit in den Friedensvertrag aufnehmen solle, sowohl um der Welt die Frömmigkeit des Königs zu beweisen als auch um die Besatzungssoldaten von unziemlichen Handlungen zurückzuhalten. Freilich ließ die polnische Staatsklugheit einen solchen Schritt nicht zu; aber die Absicht ist unverkennbar, daß der polnische König dazu gedrängt und in seinen katholisierenden Bestrebungen bestärkt werden sollte.

Schon vorher einmal hatte Possevino in kluger Berechnung eine Antwort mitgeteilt, die er den russischen Gesandten gegeben hatte: Livland sei katholisch gewesen und habe sich von jeher immer an katholische Glaubenssätze gehalten. Als es von Ketzereien zerrissen worden sei, da wäre es durch den hochgerechten Urteilsspruch Gottes selbst ebenso zerrissen worden, so daß sich bisher niemand seines vollständigen Besitzes habe rühmen können. Schließlich werde es nur der völlig besitzen, der vor Gott den ernstlichen Willen habe, es wirklich zum angestammten und einigen Glauben zurückzuführen[1]). Zugleich weckte er in dem König und dem Kanzler die Hoffnung, daß sie auch den Teil Livlands, der ihnen durch den Friedensschluß noch nicht zufallen würde, an sich bringen könnten, falls sie die Rekatholisierung des Landes durchführen würden, und verfügte dabei, nachdem die Russen sich nach langer Weigerung endlich zur Aufgabe ganz Livlands entschlossen hatten, mit erstaunlicher Kühnheit selbst über die Gebiete, die bisher noch in schwedischem Besitze waren[2]). Glaubte er etwa, daß sein Einfluß in Schweden trotz seiner dort verunglückten Mission noch immer groß genug sei, um Johann III.

[1]) Starczewski II, S. 355.
[2]) Kojalovic, Nr. 199, S. 538. Brief vom 3. Jan. 1582 an Zamoiski.

Digitized by Google

zu einem freiwilligen Verzicht auf den ihm zugefallenen Teil Livlands zu bringen?

Doch Possevino war in der Wahl seiner Mittel durchaus nicht wählerisch. Es wird von ihm berichtet, daß er bei den Verhandlungen über die Auswechselung der Gefangenen die polnischen Gesandten dazu bestimmt habe, nicht auf den russischen Vorschlag, von beiden Seiten alle Gefangenen freizugeben, einzugehen, da es sich zumeist um gefangene Livländer handele. „Man solle sich um die lutherischen Ketzer nicht bekümmern, maßen deren noch ohne dem mehr in Livland übrig als gut und nützlich wäre[1])." Tatsächlich müssen bei diesen Verhandlungen die gefangenen Livländer eine ungünstige Sonderstellung gegenüber den Polen und Litauern eingenommen haben. Denn entgegen dem russischen Vorschlage wünschten die Polen, Soldat gegen Soldat, Hauptmann gegen Hauptmann, Palatin gegen Palatin auszutauschen, und wenn noch Gefangene übrig wären, so sollten sie entweder mit Geld zurückgekauft oder gegen Livländer ausgetauscht werden[2]) Eine Einigung kam nicht zustande und mußte späteren Verhandlungen überlassen werden[3]). Auch in einem Briefe Possevinos an den König, in dem er über Freilassung von Gefangenen berichtete, werden wohl Litauer und Polen, nicht aber Livländer erwähnt[4]).

Während die Verhandlungen noch liefen, gab Possevino sowohl Zamoiski als auch dem König des öfteren Ratschläge für die Durchführung der Katholisierung Livlands. Er empfahl dem König dringend, nur streng katholische Männer als Verwalter und Befehlshaber in Livland einzusetzen[5]). Im gleichen Sinne wendet er sich an Zamoiski[6]). Zugleich leitet er die gegenreformatorischen Aktionen ein, die tatsächlich einige Monate später in Livland, wenn auch teilweise in anderer Form, durchgeführt wurden und lenkte die Aufmerksamkeit Stephan Bathoris vor allem auf Dorpat, die vornehmste der Bischofsstädte, die noch nicht in den Händen der Polen waren, wo die Bedingungen für die Wiedereinführung des Katholizismus besonders günstig seien, da die Einkünfte der russischen Priester durch deren Wegzug frei geworden wären und nun für die katholische Kirche verwendet werden könnten[7]).

[1]) Kelch, S. 372.
[2]) Acta in Conventu Legatorum, 29. Dez. 1581, Starczewski II, S. 59.
[3]) Ebd., Conditiones Pacis, S. 66.
[4]) Ebd., S. 81. 4. März 1582.
[5]) De rebus Moscovitibus, Ebd., S. 365.
[6]) Kojalovic, Nr. 204, S. 545. [7]) Starczewski II, S. 365.

Digitized by Google

Wie lebhaft und gründlich sich Possevino mit dem für Livland notwendigen Vorgehen beschäftigt hat, zeigt am deutlichsten sein „Livoniae Commentarius Gregorio XIII." vom Jahre 1583[1]). Darin bringt er zunächst eine Zusammenfassung der livländischen Geschichte, in der die Schicksalsschläge der letzten Jahrzehnte dargestellt werden als eine Strafe Gottes für die Reformation. Er beklagt, daß man das Luthertum im Lande nicht einfach verboten habe, und fleht um des Papstes Fürbitte und seine materielle Unterstützung zur Wiedergewinnung dieser Vorburg des Katholizismus, von der aus die Angriffsbasis für Schweden und Rußland gegeben sei. Als praktische Vorschläge bringt er:

1. Vor allem Mission unter den Bauern,
2. Gewährung größerer Machtvollkommenheiten für den von Stephan Bathori eingesetzten Bischof,
3. Güterreduktion des ehemalig katholischen Kirchenlandes,
4. Gründung einer rein katholischen Kolonie in Livland, für die er katholische Bauern, Kaufleute, Handwerksleute usw. aus den italienischen Alpentälern erbittet. Besonders verlangt er die Herbeisendung von Priestern.
5. schlägt er vor, die Buchhändler im Lande zur Verbreitung katholischer Bücher und Schriften zu veranlassen.

Freilich war diese Denkschrift an den Papst gerichtet. Aber sicher hatte Possevino diese Gedanken vorher dem polnischen König vorgetragen. Als der Kommentar erschien, hatte Stephan Bathori schon bewiesen, wie er die Ratschläge zu befolgen gedachte.

c) Die Verhandlungen zwischen Stephan Bathori und Riga und die Unterwerfung der Stadt.

Solange der König noch um seine endgültige Anerkennung, insbesondere gegen die Stadt Danzig, kämpfen mußte, und solange der russische Krieg währte, war er nicht in der Lage, seine Pläne durchzuführen. Riga hatte in der Zwischenzeit versucht, durch fortgesetzte Verhandlungen eine Bestätigung seiner Freiheiten und Gerechtsame zu erlangen. Obgleich das Beispiel Danzigs, das vom König zur Unterwerfung gezwungen wurde, der Stadt eine Warnung sein mußte, beantwortete sie die mehrfachen Aufforderungen, Gesandte zur Unterwerfung zu schicken[2]), mit der

[1]) Vgl. Christiani, Balt. Mon. 36, S. 589ff., Edgar Groß, S. 512ff.

[2]) Schreiben des Königs an den Rigaischen Rat vom 16. Dezember 1577 und 24. April 1579. R. ä. R. A. Jürgen Padels Tagebuch, S. 377 (1578). Mitt., XIII.

Digitized by Google

Weigerung, den Treueid vor der Bestätigung ihrer religiösen und politischen Privilegien zu leisten.

Im Juli 1579 begannen die direkten Unterhandlungen zwischen der Stadt und dem König durch eine Gesandtschaft des Rigaischen Rates, deren hervorragendste Mitglieder der Bürgermeister Otto von Meppen und die Ratsglieder Dr. Welling und Tastius waren. Aber erst die dritte Legation, Ende 1580 und Anfang 1581, zunächst in Grodno und darauf in Drohiczin, brachte den Abschluß der Verhandlungen. Während Tastius an allen drei Gesandtschaften teilnahm, fehlte Welling bei der dritten. Man hatte ihn offenbar aus Unwillen über seine Tätigkeit als Gesandter ausgeschlossen. Die Grundlage für die Verhandlungen bildete ein vom Rate aufgesetztes „Corpus Privilegiorum", das am 13. Juni 1579 den Beauftragten des polnischen Königs übergeben wurde[1]). Diese Akte basierte auf dem Privilegium Sigismundi Augusti und enthielt als ersten Punkt die Forderung freier Religionsübung, als zweiten die auf Überlassung der Kirchen und ehemals geistlichen Güter, insbesondere des erzbischöflichen Hofes. Im Verlaufe der Unterhandlungen wurde das Corpus Privilegiorum in einzelnen Punkten abgeändert. Aber diese beiden Hauptforderungen blieben voll bestehen, und es wurde den Gesandten ausdrücklich eingeschärft, in nichts zu willigen, falls nicht diese beiden Forderungen erfüllt würden[2]). Aber gerade in diesen beiden Punkten konnten die Gesandten eine befriedigende Lösung entsprechend ihrer Instruktion nicht herbeiführen. Stephan Bathori versprach freilich, daß in Sachen der Religion nichts geändert werden sollte und verstand sich schließlich auch zu einer Sonderkaution für die freie Religionsübung, behielt sich jedoch die Entscheidung über die geistlichen Güter vor, bis er selbst nach Riga käme, um die livländischen Angelegenheiten zu ordnen[3]).

Es konnte kaum verkannt werden, daß diese Entscheidung des Königs für die Zukunft eine schwere Gefahr in sich schloß. Indem das Zugeständnis der freien Religionsübung aus dem Rahmen der übrigen Privilegien, die von dem polnischen Reichstage bestätigt werden sollten[4]), herausgezogen wurde, erhielt es eine gefährliche Sonderstellung. Welchen Sinn konnte das Vorgehen des Königs anders haben als den, daß das Religionsprivileg den übrigen

[1]) Gesandtschaftsinstruktion vom 23. April 1580. Dortselbst auch als „Corpus Privilegiorum". R. ä. R. A.

[2]) Gesandtschaftsinstr. vom Juni 1579 und 23. April 1589. Gesandtschaftsbericht vom 4. Febr. 1581. R. ä. R. A.

[3]) Verhandlungsbericht vom 4. Februar 1581 vor dem Rate. R. ä. R. A.

[4]) Bestätigt: Warschau, am 16. Nov. 1582. Dogiel V, Nr. 184, S. 308.

Digitized by Google

Gerechtsamen nicht gleichgestellt werden sollte? Die Regelung über die geistlichen Güter vollends ließ jederzeit die Möglichkeit offen, daß Stephan Bathori Ansprüche darauf geltend machen konnte.

Auf keinen Fall hatten die Gesandten der Stadt das erreicht, was der Rat gewollt hatte, nämlich die Bestätigung des status quo: Alleinige Geltung der Augsburgischen Konfession und unangetasteter Besitz der Kirchen und geistlichen Güter, der für die Erhaltung des lutherischen Kirchenwesens in Riga und für den religiösen Frieden der Stadt von größter Wichtigkeit waren. Die Gesandten Rigas handelten also gegen ihre Instruktion, wenn sie auf die in Drohiczin festgelegten Bedingungen hin mit dem polnischen König abschlossen. Dennoch taten sie es und glaubten sich sogar berechtigt, namens der Stadt den vorläufigen Huldigungseid abzulegen (16. Jan. 1581), was ihnen für den Fall des Gelingens ihrer Verhandlungen aufgetragen war[1]).

Ob die Ratsglieder der Gesandtschaft, vor allem Tastius, noch weiter gegangen waren und, wie ihnen später vorgeworfen wurde, irgendwelche Zusicherungen über die Auslieferung einer Kirche an die Katholiken gemacht hatten, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen. Die zeitgenössischen Berichte sind durchweg tendenziös gefärbt und unsicher, das durch die Folter erpreßte Geständnis des Tastius ist selbst im Zusammenhang mit anderen Nachrichten nicht als Quelle zu werten.

Man könnte das Verhalten der Gesandten, so eigenartig es ist, immerhin aus einer Zwangslage erklären und sagen, sie seien der schwierigen Situation nicht gewachsen gewesen. Der König hatte den größten Teil der Stadtprivilegien bestätigt und gab auch in den beiden Hauptpunkten halbe Zugeständnisse und Versprechungen. Sollten da die Gesandten das Gelingen der Verhandlungen überhaupt aufs Spiel setzen um dieser beiden Streitpunkte willen? Sicherlich hätten sie es getan, wenn ihnen nicht viel an dem Abschluß mit Stephan Bathori gelegen hätte. Man kann aus ihrem Verhalten zum mindesten schließen, daß sie selbst die Unterwerfung der Stadt unter den polnischen König wünschten. Sehr merkwürdig ist in diesem Zusammenhang, daß keines der Ratsglieder, die an den Gesandtschaften hervorragend beteiligt waren, vom König vergessen wurde. Bürgermeister von Bergen wurde sofort nach der Huldigung der Stadt zum königlichen Burg-

[1]) Gesandtschaftsinstruktion vom 23. April 1580 und Gesandtschaftsbericht vom 4. Febr. 1581. R. ä. R. A.

Digitized by Google

grafen eingesetzt[1]). Ihm folgte im Amte Otto von Meppen und diesem Nikolaus Ecke. Vor allem erfuhren Tastius und Welling — nachdem der König die Früchte der Verhandlungen von Drohiczin eingeheimst hatte — reiche Gnadenerweise des Königs. Beide wurden geadelt, Tastius erhielt einige Bauernfamilien, Welling eine jährliche Zuwendung aus königlichen Zolleinnahmen[2]). Es ist nicht notwendig, deshalb gleich an Bestechung zu denken. Aber es ist verständlich, daß alle diese Tatsachen das Mißtrauen der Rigaischen Bürgerschaft wachriefen, insbesondere wenn man bedenkt, daß Bestechungen im diplomatischen Spiel dieser Zeit und dieses Landes an der Tagesordnung waren. Von Riga ging kaum eine Gesandtschaft an den polnischen Hof, die nicht teilweise sehr erhebliche Summen für „Verehrungen" an alle möglichen Palatine, Senatore und andere Große des polnischen Reiches mitnahm. Aber wenn man auch den Gesandten keine selbstsüchtigen Motive zuspricht, auf alle Fälle hatte die Bürgerschaft recht, wenn sie (1586) in einer Klageschrift an den König feststellt: „Als wir bei dem Unterwerfungsgeschäfte der Obrigkeit die Wohlfahrt unserer Stadt anvertrauten, da wollten wir nicht bloß bei dem Augsburgischen Bekenntnis gelassen, sondern auch gegen päpstlichen Eindrang gesichert sein. Nun aber sorgten unsere Abgeordneten mehr für weltliche Dinge als für die Religion[3])." Diese Feststellung blieb auch in der sehr ausführlichen Erwiderung der Ratsglieder Ecke, Tastius, Sekretär Kanne und des Oberpfarrers Neuner unwidersprochen[4]).

Eigenartiger als das Verhalten der Gesandten noch ist die Haltung des Rates. Wenn es dem Rat mit seiner Instruktion, die Gesandten sollten in nichts willigen, falls nicht die beiden Hauptforderungen erfüllt würden, wirklich ernst gewesen wäre, dann hätte er die Gesandten ihres eigenmächtigen Vorgehens wegen desavouieren, den in Drohiczin geschlossenen Vertrag und den geleisteten Eid nicht anerkennen müssen. Doch nichts von dem geschah. Wohl war man bestürzt über den abgeschlossenen Vertrag, wohl stemmte sich der alte Bürgermeister Witting entschieden gegen seine Annahme. Aber die Mehrheit des Rates billigte den Bericht der Gesandten, der am 4. Februar 1582 gehalten wurde, und sprach sich damit für den Vertrag von Drohiczin aus. Es ist demgegenüber recht belanglos, ob darauf in der Gildestube von

[1]) Dogiel V, S. 306.
[2]) David Chytraeus (1593), S. 754. Vgl. Christiani, Balt. Mon. 36, S. 575.
[3]) Zit. nach Bergmann, Hist. Schriften 2, S. 12f.
[4]) Ebd., S. 134ff.

Digitized by Google

Tastius ein falscher Bericht über die Verhandlungen vorgelegt wurde oder nicht. Diese Frage ist nur von Interesse für das Schicksal dieses Mannes. Denn die letzte Entscheidung über den Vertrag lag auf alle Fälle bei dem Rate und nicht bei den Gildestuben. Daß der Bericht in der Gildestube, vom Rate genehmigt oder nicht, die Verhandlungen nicht gerade in ein schlechtes Licht gesetzt hat, ist ganz außer Frage. Und daß das Vorgehen des Rates den Gildestuben gegenüber nicht redlich gewesen ist, beweist die Tatsache, daß nach der ebenfalls unwidersprochenen Feststellung der Klageschrift von 1585 das Diplom des Huldigungseides, der den Kommissaren des Königs endgültig und feierlich am 7. April 1582 in Riga geleistet wurde, der Gemeinde nicht vorgelegt wurde[1]). In diesem Huldigungseide war aber keine Rede von irgendeinem besonderen Religionsprivileg der Stadt, sondern, wie die Klageschrift sagt: „Es ist uns nicht mehr darin gelobt worden, als Euer Majestät allen ihren Untertanen zugesagt hat, nämlich: daß wir bei unserem Glauben gelassen und zu keiner fremden Lehre gezwungen werden sollten[2])."

Man könnte auf den Gedanken kommen, daß der Rat den Drohiczíner Vertrag nur unter dem Druck der Tatsache gebilligt habe, daß die Gesandten nun einmal den Huldigungseid geleistet hatten. Aber dagegen spricht zu deutlich, daß die Gesandten auch von seiten des Rates trotz ihrer Eigenmächtigkeit geradezu belohnt wurden. Dr. Welling wurde im September des gleichen Jahres Stadtsyndikus, und am 6. Oktober wurde Nikolaus Ecke als Bürgermeister und Tastius als Stadtvogt eingesetzt. Selbst der Pastor Reckmann, der in seinem „Diarium" zu der ganzen Angelegenheit eine recht vorsichtige Haltung einnimmt, kann es sich nicht versagen, hierzu zu vermerken: „Ein ziemlicher Sprung!"[3]). Sehr bemerkenswert ist, daß Ecke gerade an Stelle des kurz vorher verstorbenen Jochen Wittings gewählt wurde, der als entschiedener Gegner der Polen bekannt war. Diese drei Männer, Ecke, Tastius und Welling, haben in der Folgezeit die Politik der Stadt maßgeblich beeinflußt. Vor allem wurden ihnen immer wieder die Gesandtschaften nach Polen anvertraut.

Allerdings zeigte sich auch in den Reihen des Rates scharfer Widerstand gegen die Abmachungen mit Stephan Bathori. Der Ratsherr Nikolaus Ficke, der mit Unrecht und wohl nur gestützt auf die Auslassungen seines persönlichen Gegners Nienstädt hin, von

[1]) Bergmann, Hist. Schriften 2, S. 128.
[2]) Ebd., Hist. Schriften 2, S. 128. Vgl. Dogiel V, a. a. O.
[3]) Reckmanns Diarium, B. A., S. 280.

Digitized by Google

den meisten neueren Historikern als ein demagogischer und maßlos ehrgeiziger Mann gekennzeichnet wird, wagte es, Dr. Welling öffentlich einen „Stadtmörder" zu schelten und ihm vorzuwerfen, er hätte an den Privilegien der Stadt „als ein Schelm" gehandelt[1]). Er wurde freilich aus dem Rate verwiesen und erlangte erst nach Abbitte wieder seinen Ratsstuhl. Aber Reckmann macht auch hier die Bemerkung: „Ficke hatte all recht geredet, wo es Gott noch wunderlich offenbarte[2])."

Auch das Vorgehen gegen Ficke, seine Amtsenthebung, zeigt, daß der Rat die Handlungsweise der Gesandten billigte. Wenn also hier von einem Verrat der lutherischen Belange der Stadt gesprochen werden kann, so handelt es sich nicht um den Verrat einiger Männer, sondern die Mehrzahl des Rates hat sich schuldig gemacht. Zu verstehen ist seine Stellungnahme nur bei Beachtung zweier Momente, daß nämlich der Handel der Stadt infolge der jahrzehntelangen Kriegswirren schwer gelitten hatte, und daß der Rat sich in Auseinandersetzungen mit der Gemeinde befand um die Herrschaft der Stadt. Der Rat hoffte durch die Unterwerfung unter Polen zur Beruhigung der politischen Lage beizutragen und der Stadt wieder neue Handelsmöglichkeiten zu erschließen. Er mußte fürchten, daß Verweigerung der Unterwerfung kriegerische Auseinandersetzungen mit Polen nach sich ziehen würden, die wiederum die wirtschaftliche Lage der Stadt schwer beeinträchtigt hätten, während all das durch Annahme des Drohiczíner Vertrages vermieden würde. Tatsächlich stimmte die Rechnung des Rates insofern, als durch die allgemeine Beruhigung der politischen Lage, zu der die Erfolge Stephan Bathoris führten, der Handel der Stadt sich wieder hob. Reckmann berichtet vom Jahre 1583: „Den 4. Juli . . . fuhren die Träger . . . aus, steckten wieder Pfähle unter Dünamünde, daß die Schiffe konnten ein- und auslaufen ohne Piloten, welches auch in 20 Jahren nicht geschehen war[3])."

Die Auseinandersetzungen mit der Gemeinde beeinflußten die Stellungnahme des Rates ebenso wie bei den Verhandlungen mit Sigismund August. Die Stadthäupter verkannten dabei nur, welch große Bedeutung eine günstige Regelung der Kirchen- und Religionsfragen für die Bürgerschaft hatte, und verkannten gleichfalls den heftigen Widerstand der Bürgerschaft gegen die volksfremden Polen. Möglich war das nur dadurch,

[1]) Reckmanns Diarium, B. A., S. 280 und 281.
[2]) Ebd., S. 281. [3]) Ebd., B. A., 4, S. 282.

Digitized by Google

daß der Rat selber der religiösen Frage nicht die gleiche Bedeutung zumaß, sie zum mindesten über den handelspolitischen zurückstellte, und daß der Rat in seiner großen Mehrzahl polenfreundlich gesinnt war.

Für beides haben wir Beweise von Männern, die einflußreiche Stellen im Rigaischen Rat eingenommen haben, Beweise, die allerdings zeitlich etwas später liegen, die aber kennzeichnend sind für die Gesinnung, die jene Männer leitete. Im Jahre 1583, als der Stadt die Einrichtung einer Jesuitenschule drohte, erhielt Dr. Welling, als Gesandter in Polen, den Auftrag, mit aller Entschiedenheit gegen solche Pläne zu arbeiten, wo sie auch auftauchen sollten[1]). Aber obgleich der Rat ihm die Angelegenheit äußerst dringlich gemacht hatte, und — allzu kühn im Gegensatz zu seiner Haltung, als die Gefahr Wahrheit wurde — schrieb: „Denn wir alle lieber das Leben zu verlieren, als solches einzugehen erbötig", ließ der Syndikus es offenbar an allem Eifer fehlen. Es findet sich in seinen Schreiben keine Stelle, in der er über seine Schritte in dieser Richtung berichtet[2]). Wohl aber schreibt er mit harten Worten gegen alle, die die Jesuiten ihren Unwillen über ihre Anwesenheit in Riga in irgendwelcher Weise fühlen ließen. Er rät dem Rate sogar, gegen die Übeltäter, die den Jesuiten die Fenster eingeworfen hatten, mit Leib- und Lebensstrafen vorzugehen. Welling konnte so etwas nur dann schreiben, wenn er keine Vorstellung hatte von der ungeheuren Erregung, die Rigas Bürgerschaft wegen des Einzuges der Jesuiten erfüllte, und wenn er selbst an dieser Erregung nicht den geringsten Anteil hatte.

Für die Polenfreundlichkeit wohl der meisten Ratsglieder gibt uns ein Mann Zeugnis, der in jenen Tagen der schärfsten Parteigruppierungen in Riga das seltene Glück hatte, von fast allen Seiten geachtet zu werden, über den alle Geschichtsschreiber Livlands aus alter und neuer Zeit des Lobes voll sind, der Kaufmann und spätere Bürgermeister und Burggraf Franz Nienstädt. Zur Zeit der Unterwerfung Rigas war Nienstädt noch nicht Mitglied des Rates, wurde aber im Jahre 1583, am 22. September, gewählt[3]) und stieg im Jahre 1585, am 5. Oktober, zum Bürgermeister auf[4]), in einer Zeit also, da es in Riga recht kritisch aussah.

---

[1]) Gymnasialprogramm für Riga 1865: Büttner, Über die beiden auseinandergehenden Darstellungen des Rigaischen Kalenderstreites durch David Chytraeus. S. 19 f. Vgl. Christ, Balt. Mon. 36, S. 411 f.

[2]) Christiani, Balt. Mon. 37, S. 411.

[3]) Nienstädts Handbuch, Mon. Ant. Liv. 2, S. 137. [4]) Ebd., 2, S. 143.

Digitized by Google

Es ist höchst unwahrscheinlich, daß der Rat gerade in dieser Zeit einen Mann, der noch dazu erst 12 Jahre Rigaischer Bürger war, in den Rat und auf den Bürgermeisterstuhl gebracht haben sollte, von dem er nicht genau gewußt hätte, daß er zu ihm stand und seine Ansichten über die politische Lage teilte. Beachtet man dies und gleichzeitig die gesamte Haltung des Rigaischen Rates, beachtet man, welch große Rolle Nienstädt im Rate gespielt hat, so gewinnen die Zeugnisse Nienstädts in seiner Chronik und seinem Handbuch[1]) ganz besonderen Charakter, nämlich den eines Stimmungsbildes für die Mehrzahl des Rigaischen Rates. Dabei muß freilich den Ereignissen vorgegriffen werden, da Nienstädt gerade für die Unterwerfungsverhandlungen merkwürdigerweise gar nichts angibt, obgleich doch kaum anzunehmen ist, daß ihm diese so bedeutungsvollen Ereignisse nicht in allen Einzelheiten bekannt waren. Ebenso ist es recht sonderbar, daß Nienstädt bei der Erzählung der Geschehnisse des Jahres 1582, sich einer auffallenden Kürze befleißigt. Man könnte annehmen, daß er aus Gründen der historischen Genauigkeit sich nicht über Dinge auslassen wollte, an denen er nicht unmittelbar beteiligt war, wenn er nicht andere, weit belanglosere Ereignisse, die er auch nur vom Hörensagen kennen konnte, in ausführlicher Breite brächte. Eigentlich mußten ihm auch die Ereignisse des Jahres 1582 und ebenso die Unterwerfungsverhandlungen ganz besonders wichtig sein, da es ihm im Laufe seiner Erzählung sehr darauf ankommt, die Unschuld Wellings und Tastius festzustellen. Wenn er also die Schilderung all dieser Dinge nur sehr kurz oder gar nicht bringt, so müssen sie ihm irgendwie unbequem gewesen sein.

Die Schilderung über Rigas Schicksal im Jahre 1582 enthält jedoch einen kurzen Satz, der recht charakteristisch ist. Es heißt dort: „Hiemit hatte der Handel wegen der Kirchen seine Richtigkeit“[2]). Man bedenke, daß die Enteignung der Jakobikirche und des Magdalenenklosters durch Stephan Bathori nicht nur in Riga, sondern bis nach Deutschland hin (die Schilderung David Chytraeus!) Empörung verursachte. Dieser Mann aber, der lange Zeit die Geschicke Rigas mitzubestimmen und sogar zu leiten hatte, brachte für all das nichts weiter auf als diesen einen Satz, der fast eine Billigung bedeutet.

Ein anderes Beispiel zeigt uns die völlige Verständnislosigkeit Nienstädts für die durch Stephan Bathori veranlaßte Not seiner Landsleute. Im Jahre 1582 verlangte der Kardinal Radziwill,

[1]) Nienstädts Handbuch, Mon Ant. Liv.-2. [2]) Ebd., 2, S. 83.

Digitized by Google

polnischer Statthalter in Livland, von der Ritterschaft den Eid für seinen König, verlangte ihn auch von denen, die ihre Güter nicht zurückerhalten hatten. Natürlich weigerten sich diese durch die Polen geschädigten Adligen. Einer ihrer Führer kam bei dieser Gelegenheit auch zu Nienstädt, um seine Unterstützung anzurufen. Nienstädt erzählt[1]): „Ob nun wohl etliche dazu willig waren, so waren doch viele, insonderheit die, so ihre Güter nicht zurückbekommen konnten, welche widerredeten, daß man sich zur Eidesleistung einlassen sollte, ehe sie ihrer Güter mächtig geworden, und sperrten sich heftig, sonderlich die Duckern, welches ich daraus spürte, daß Friedrich Ducker zu mir ins Haus kam, wie ich der Jüngste im Rate war, und erzählte mir den Handel (wie er denn auch kein ungeschickter Mann war), daß man die Landschaft in den Eid haben wollte, es hätten sich ihrer etliche beredet, denen es fast bedenklich schiene, sich ohne ihre Güter mit Eiden zu verstricken; deswegen wolle er mich gebeten haben, ob ich's nicht vertraulich mit dem Herren Bürgermeister bereden wollte, ob sie nicht ein gutes Verständnis mit der Stadt haben könnten, daß einer dem anderen möchte die Hand bieten, mit billigem Recht seine Freiheit zu vertreten. Ob mich nun dieses zwar befremdete, so bedachte ich mich doch ganz kurz und sagte: Es wären wichtige Händel; ich müßte mich darauf besser bedenken, weil ich Ihrer Kgl. Maj. mit Eiden verwandt wäre, er sollte mir bis morgen Zeit geben, mittlerweile wollte ich es überlegen und ihm Bescheid erteilen. Ich fragte ihn, ob er solche Sachen auch bei anderen in der Stadt gesucht hätte, da sagte er: Ja, er hätte es mit dem Herren Klaus Ficken, Herren Wilhelm Springhausen, Roloff Schröder, dem Altermann, und anderen beredet, denen es nicht mißfallen, wenn nur ein Rat dazu könnte beredet werden. Sie hätten geraten, mich zu vermögen, es bei dem Herren Bürgermeister zu verlesen. Ich ließ es aber bei meinem Bedenken beruhen, und wie er wegging, mochten sie vielleicht Achtung gegeben haben, wo ich hinginge. Ich verfügte mich sofort zu dem damaligen Burggrafen, Caspar zum Bergen und erzählte ihm diese Anmutung und bat ihn um Rat, welchen er mir folgendergestalt erteilte und der mir gefiel. Ich sollte nämlich sagen: Ich wollte nicht hoffen, daß der Kardinal wegen Ihrer Kgl. Maj. etwas anmuten würde, das wider Gott wäre; wenn solches geschehe, sollte er es mir in specie vertrauen, demnach so wollte ich mich in die Sache schicken. Er kam aber nicht wieder. Mittlerweile gab der Kardinal frei, wer nicht schwören wollte, möchte es lassen; aber er gab ihnen zu

[1]) Nienstädts Handbuch, Mon. Ant. Liv. 2, S. 86 f.

Digitized by Google

bedenken, daß sie vielmehr mit Fortfahrung des Eides, als mit Verweigerung Ihrer Kgl. Maj. zu Gnaden bewegen würden. Darauf schwuren die Vohrnehmsten und blieben wenige dahinten, als die Duckern und wenige andere, welche zum Lande hinauszogen. Friedrich Duckern starb in den Niederlanden und ließ seine Frau und einen Sohn in Livland zurück." Nienstädt hatte also auf das Ansuchen seines Landsmannes, dem die Polen seine Güter zu rauben drohten, ihm behilflich zu sein und sich mit ihm und seinen Standesgenossen zum Schutze der gemeinsamen Freiheiten und Rechte zu verbinden, nichts als leere Ausflüchte und haltlose Versprechungen.

Nienstädt selbst ist freilich bei den Güterrevisionen Stephan Bathoris auch nicht zu Schaden gekommen. Er berichtet: „Ich danke aber Gott und der Kgl. Maj. Stephano, unserem Gnädigsten Herren, da sich die Stadt auch bei seiner Regierung unter die Krone Polen zuschlug, die das Land dem Moskoviter durch seinen Kgl. Ernst wiederum mit dem Schwerte aus dem Rachen riß und den Adel restituierte, daß ich gottlob zu dem (durch den Russeneinfall) erlittenen Schaden mehrenteils wieder gekommen und (mich) erholet habe[1])." Und weiter: „Hie will ich noch gedenken, daß ich auch, wie ich gesehn, (daß) die Kgl. Maj. Stephanus hochlöblichen Gedächtnisses sich des Landes zu erretten wie ein Vater angenommen, ich auch zwar das meine gerne dabei getan, das ich wohl nicht schuldig gewesen . . . Es haben mit Ihre Maj. darnach nicht allein eine Erkenntnis bezeigter Treue und Dienste, sondern auch mit Belohnung getreuen Verhaltens und Dienste ihre Gnade spüren lassen, haben mir dieselbe Kgl. Maj. meine Güter, die ich sonsten zwar gekauft, aber (die) ohne Verdienste wohl hätten Caduca werden mögen nach der scharfen Revision und Konstitution, dennoch meiner Verdienste halber in Lehnrecht gelassen erblich auf männlich Geschlecht nicht allein, sondern auch dieselbe aus königlicher Gnade gemehret; obwohl schwere Geldausgaben mit dazu geholfen, so war doch ihre Maj. so gesinnet, daß die auf Verdienste und Verhalten sahen und sonst nicht leicht was vergaben und ließen mir Ihre Maj. bei Übergabe meiner Privilegien diese Worte anzeigen durch den Herren Kanzler: Es hätten Ihre Maj. meine Treue und Dienste erkannt und mich ex gratia bei den Gütern erhalten, ließen mich ermahnen, ich wollte bei (der) erkannten Treue beharren und Ihrer Maj. Ursache geben, mir weitere Kgl. Gnade zu bezeigen, die mir Ihre Maj. hiemit wollte vorbehalten."

[1]) Handbuch Nienstädts, Mont. Ant. Liv. 2, S. 135.

Digitized by Google

Daß Stephan Bathori nur dann „Treue und Verdienste" belohnte, wenn sie ihm selbst erwiesen waren, dürfte ohne weiteres einleuchten. Die „Überlassung und Vermehrung" der Güter ist aber um so höher einzuschätzen, da Stephan Bathori den Livländern gegenüber wirklich nicht allzu freigebig gewesen ist. Nienstädt selber führt im Stifte Dorpat nicht weniger als 26 Familien an, die ihre Güter verloren und kann nur 9 nennen, die wieder zu ihren Besitzungen gelangten. Für das Stift Riga gibt Nienstädt vorsichtig an: „(Es) wurden sonst die meisten restituiert, die Anno 1577 bei König Stephani Zeiten ihre Güter verloren hatten . . .; etliche aber bekamen ihre Güter nicht wieder zurück, als die von der Erle, von der Jummerdene, Brabecken zur Nietau, die Fürstenberge, Schwartzhofe usw.[2])". Seine Datierungen sind recht ungenau. Jedenfalls fühlte sich die Ritterschaft in ihrer Gesamtheit veranlaßt, dem König eine Supplikation zu unterbreiten, in der sie um Restitution wenigstens der Güter bat, die „ihre Väter und sie mit ihrem Blute erworben und mit ihrem baren Gelde erkauft und bezahlt hätten[3])", und in der sie verlangten, daß gegen alle diejenigen, die ihre Güter wegen des Verdachtes verräterischer Umtriebe verloren hätten, ordentliche Gerichtsverfahren anhängig gemacht würden. „Falls aber," so schließt die Supplikation, „wider ihre Hoffnung solches nicht sein sollte und sie nicht sollten gehöret werden, so wollten sie aus hochdringender Not hiewider öffentlich vor Gott im Himmel und aller Welt protestieret haben, daß ihnen solches mit keinem Fuge, sondern wider alle beschriebenen Rechte und die Billigkeit verweigert worden"[3]).

Es bedarf kaum weiterer Beweise als die Gnadenerweise des Königs, um zu zeigen, daß Nienstädt wirklich ein treuer Anhänger des polnischen Königs gewesen ist. Man könnte die Anzeichen seiner Ergebenheit aus seiner Chronik und seinem Handbuche noch mannigfach vermehren und es ist bemerkenswert, daß die oben[4]) angeführten Stellen aus dem Handbuche stammen, das seiner ganzen Anlage nach nicht zur Veröffentlichung bestimmt war, sondern rein persönliche Aufzeichnungen für die Nachkommen des Verfassers darstellen. Dadurch werden die Lobsprüche auf Stephan Bathori mehr als bloße schriftstellerische Höflichkeitsfloskeln, werden zu Ausdrücken persönlichster Überzeugung. Es ist in diesem Zusammenhange auch nicht uninteressant, daß Nienstädt

[1]) Nienstädts Handbuch, Mon. Ant. Liv. 2, S. 84 (Chronik).
[2]) Ebd., S. 85 (Chronik). [3]) Ebd., S. 85 (Nienstädts Chronik).
[4]) S. o. S. 45 und 46.

Digitized by Google

den ersten polnischen Beamten in Livland, der als solcher offen gegenreformatorische Maßnahmen ergreift, den Statthalter Kardinal Radziwill, einen „hochverständigen Herren" nennt, „der gerne die Billigkeit vor Augen hielt und einem jeden Gerechtigkeit erteilte[1]), ohne allerdings dafür einen anderen Beweis anzutreten als den, daß der Kardinal bei seinem Abzuge aus Riga seine Schulden bezahlte.

Bestimmt glaubte Nienstädt, daß er auch den Interessen Rigas am besten dienen könne, wenn er dem polnischen König ein treuer Anhänger war. Daß war eben der Grundirrtum des Rigaischen Rates: Er vermengte die Interessen des Rates, der Stadt und des polnischen Königs. Das Ergebnis war, daß er in völlige Abhängigkeit von Polen abglitt, und daß sich zwischen ihm und der Bürgerschaft Rigas ein abgrundtiefer Gegensatz auftat, der schließlich zu Katastrophen führen mußte.

d) Das Gegenreformationsjahr 1582.

1. Die Maßnahmen Stephan Bathoris auf seinem Zuge nach Riga.

Im Jahre 1582 kam zwischen Polen und Rußland der Friede zu Zapolsje zustande. Es sollte sich bald erweisen, daß „durch den auswärtigen Frieden den Livländern nichts anderes als neue innerliche Unruhe und gänzliche Unterdrückung ihrer vorigen Libertät zugewachsen war"[2]). Stephan Bathori hatte freie Hand bekommen und er zögerte nicht, seine gefestigte Machtstellung auszunutzen. Daß gegenreformatorische Maßnahmen in Livland beschlossene Sache waren, darüber kann nach dem Briefwechsel zwischen Stephan, Zamoiski und Possevino kein Zweifel sein. Schon auf dem Zuge des Königs nach Riga, wohin er sich sofort nach Beendigung des Feldzuges begab, mußten die Livländer dies fühlen. In dem rein lutherischen Dorpat, das unter den Russeneinfällen besonders schwer gelitten hatte, wurde angeordnet, daß auch Katholiken in den Rat aufzunehmen seien. Denn der König habe zwar in Livland die freie Religionsübung nach Augsburgischer Konfession erlaubt, aber das bedeute nicht, daß die Katholiken nicht gleichberechtigt seien[3]). In der einzigen Kirche, die in Dorpat erhalten war, wurde auf den Wunsch Zamoiskis und auf Anordnung des Legaten Possevino die Messe zelebriert, eine Handlung, die die Lutheraner naturgemäß auf

[1]) Mon. Ant. Liv. 2, S. 86. (Chronik.) [2]) Kelch, S. 391.
[3]) Dogiel, V, S. 301, Nr. 182.

Digitized by Google

das tiefste erbitterte. 14 Tage später erließ der König Stephan einen Aufruf, der Kolonisten in das verödete und verarmte Livland ziehen sollte (die Anregung Possevinos im „Commentarius Livoniae"). Ausdrücklich wird in diesem Aufruf betont, daß damit getan werden sollte „was auch der Hl. Römischen Kirche zum Heil diene". Darum gilt als erster Grundsatz für die Ansiedlung in Livland: „Jene Kolonisten Handwerker und Kaufleute, die der Präfekt der Kolonie zuführt, sollen katholischen Glaubens sein." Und dann folgt die Verheißung von Unterstützungen und Vorrechten:

1. Den Kolonisten soll freies Siedlungsland mit fruchtbarem Boden, mit Wiesen, Wäldern und allem Zubehör in ausreichender Menge als erblicher Besitz zugeteilt werden.

2. Um einen Anreiz zu besserer Verwaltung des Landes zu geben, erhalten die Kolonisten das Recht, Städte, Dörfer und Güter mit Gotteshäusern und Schulen, Gebäude aller Art und Werkstätten zu bauen, sowie den Grund und Boden nach ihrem Gutdünken zu verwenden.

3. Die Kolonisten erhalten das Recht Handel zu treiben.

4. Etwa entstehende Städte sollen die gleichen Privilegien bekommen wie die übrigen livländischen Stadtgemeinden.

5. Zur Förderung des Wachstums der Kolonie wird sie auf die Dauer von 10 Jahren von allen Steuern, Eintreibungen und Bodenlasten befreit. Ausgenommen ist lediglich der Seezoll.

6. Während dieser Freizeit soll mit den Kolonisten über die Regelung der Steuern und Abgaben ein Abkommen getroffen werden[1]).

2. Die Enteignung der Jakobikirche und des Zisterzienserinnenklosters und Einsetzung der Jesuiten in Riga.

Es war kaum möglich, noch offener, als es in Dorpat geschah, die Absicht zu dokumentieren, sich über die Zusicherungen des „Privilegium Sigismundi Augusti" hinwegzusetzen oder ihm zum mindesten eine sehr willkürliche Deutung zu geben. Doch waren diese Handlungen des Königs nichts als ein schwaches Vorspiel dessen, was noch kommen sollte. Der Hauptschlag sollte in Riga und gegen Riga geführt werden. Denn bei der Bedeutung Rigas für das ganze Land war es für den Katholizismus von größter Wichtigkeit, hier festen Fuß zu fassen und Stephan Bathori setzte

[1]) Dogiel, V, S. 307, Nr. 182.

Digitized by Google

seine ganze Tatkraft und Energie an die Erreichung dieses Zieles[1]). Erleichtert wurde ihm seine Arbeit durch die Schwäche und Nachgiebigkeit des Rigaschen Rates.

Am 12. März 1582 kam Stephan Bathori vor Riga an, zog an der Stadt vorbei auf das Schloß, wo er für die gesamte Dauer seines Aufenthaltes (bis zum 2. Mai) Wohnung nahm. Von hier aus wurden die Verhandlungen mit der Stadt Riga und den livländischen Ständen geführt, soweit sie nicht der Großkanzler Zamoiski übernahm, der in der Stadt selbst bei Tastius wohnte, aber bereits am 27. März wieder abreiste. Erst am 1. April erfolgte der feierliche Einzug des Königs in Riga[2]).

Dieser Aufenthalt Stephan Bathoris in Riga bedeutet das tatsächliche Einsetzen der Gegenreformation in Livland. Acht Tage nach seinem Eintreffen erklärte er den livländischen Ständen auf dem Schlosse, daß er in Zukunft die Augsburgische Konfession neben der katholischen im Lande dulden und für die Katholiken Schulen und Pfarren und ein Bistum gründen wolle. Zwei Tage später verlangte er von der Stadt Riga die Abtretung einer Kirche für den katholischen Gottesdienst. Die Forderung des

[1]) Wenn Schiemann in seiner Untersuchung „Ein livländischer Gedenktag" bei den Ausführungen über den Warschauer Reichstag 1582, auf dem das in Riga begonnene Werk vollendet wurde, sagt: „verhältnismäßig glimpflich wurde noch mit der Stadt Riga verfahren", so ist dies doch höchstens anwendbar auf die politischen Zugeständnisse, die Riga gemacht wurden, obgleich auch hier mit verschiedenen alten Gerechtsamen aufgeräumt wurde. In kirchlicher Beziehung ließ es Stephan Bathori jedenfalls an Rigorosität nicht fehlen. Seine gegenreformatorischen Maßnahmen mußten gerade Riga besonders hart treffen, da es seit altersher Hüter und Beschützer der Reformation in Livland gewesen war. Die Klage, die der Rat der Stadt auf dem Reichstage 1587 einbrachte (s. u.), läßt mit Deutlichkeit erkennen, daß er in „seiner Politik, das bürgerliche Element in den deutschen Städten zu begünstigen", zum mindesten merkwürdige Wege gegangen ist.

[2]) Die Darstellungen, nach denen der König bereits am 10. März in Riga einzog (Christiani, Schiemann, Seraphim u. a.), sind ungenau. Nienstädt berichtet (Mon. Ant. Liv. 2, S. 82): „Der König Stephanus kam Anno 1582, den 12. Martii vor Riga." Reckmann (Diarium, B. A., S. 280): „Den 12. Martii kam Seine Kgl. Maj. zu Riga auf dem Schlosse an." Padels Tagebuch (S. 384): „Den 12. Martii kam allher zu Riga Kgl. Maj. von Polen Stephanus mit seinem vornehmsten Herren, Wojwoden, Bischöfen, zog (an) der Stadt vorbei zum Schlosse. Den 25. Martii ließen unsere Herren einen Triumphbogen oder Pforte von Holz, stattlich bemalet, bei dem Rathause aufrichten, da Kgl. Maj. durchziehen sollte, wie er in die Stadt käme. Den 1. April zog Kgl. Maj. zu 4 Uhr nachmittags durch die Stadt, (sie) zu besehen, zog über den Markt längs der Düna nach dem Schlosse." — Zu folgenden Ausführungen vgl.: Nachricht aus dem Turmknopfe (B. A. 6. der S. Peter-Kirche aus dem Jahre 1588 (ein Ratsbericht). David Chytraeus, Chronicon Saxoniae, 1597, S. 409 ff. Lorenz Müller, Septentrionalische Historien (1595), S. 30 f. Schiemann, Katholisierung Livlands und Livländischer Gedenktag, Christiani, Balt. Mon. 36, S. 567 ff. Edgar Groß, Livländische Gegenreformation, S. 508 ff. Büttner, Polnische Gegenreformation, S. 344 ff.

Digitized by Google

Königs war in Wirklichkeit nichts weiter als die Folge jenes Vorbehaltes, den Stephan bei den Unterwerfungsverhandlungen in Drohiczin über die Ordnung der geistlichen Güter gemacht hatte. Es war also indirekt Schuld des Rates, daß jetzt eine derartiges Ansinnen gestellt werden konnte. Die Verhandlungen mit dem König und dem Großkanzler wegen Abtretung der Kirche wurden auch von dem Rate bzw. von Tastius und Welling mit allen Anzeichen von Schwäche geführt.

Nach langem Zögern beschloß der Rat (erst am 26. März) mit einhelliger Zustimmung der Geistlichkeit, die sich bei dieser Gelegenheit kein Ruhmesblatt erwarb[1]), dem König die Russische Kirche anzubieten. Das war bereits halbes Entgegenkommen. Doch Stephan ging auf das Anerbieten nicht ein und verlangte zugleich die Klosterkirche oder die Jakobikirche. Die Bürgerschaft weigerte sich mit Entschiedenheit, die Forderung des Königs zu erfüllen. Sie riet, daß die gesamte Bürgerschaft vor dem König einen Fußfall tun und daß die Vermittlung des Herzogs von Kurland angerufen werden sollte. Aber der Rat, obgleich er scheinbar dem Ansinnen der Bürgerschaft nichts entgegensetzte, vereitelte diese Massenkundgebung durch seine Unterhandlungen mit dem König, erzielte aber nur den „Erfolg", daß der König drohte, den Dom oder S. Peter in Besitz zu nehmen. Nun erbat der Rat die Vermittlung einiger Edelleute aus dem Gefolge des Königs, die reformierten Bekenntnisses waren, ohne jedoch mehr zu erreichen als die strikte Weisung: Auslieferung der Jakobikirche, die bisher der lettischen Gemeinde gedient hatte, und des Zisterzienserinnenklosters. Eine ganze Woche brauchte der Rat, um sich mit der Geistlichkeit über diese Frage zu beraten. Das Ergebnis war, daß man sich dem Machtgebote des Königs fügen wollte, aber nicht eher, als bis alles „verschrieben und versiegelt" wäre. Nur der Altermann der Gilde verwahrte sich gegen diesen Beschluß und verlangte, daß die Gemeinde zu Rate gezogen werden sollte[2]). Als Bedingung für die Abtretung verlangte der Rat, daß das jus patronatus ihm verbliebe, daß keine Jesuiten in die Stadt hineingelassen, keine katholischen Schulen in Riga gegründet werden und alle übrigen Klöster und Kirchen im Besitz der Stadt verbleiben sollten. Doch bevor noch die näheren Bestimmungen mit dem Könige vereinbart werden konnten, ließ dieser am 7. April die Jakobikirche durch katholische Priester in Besitz nehmen. Die Schlüssel der Kirche soll ihm der Syndikus

[1]) Reckmanns Diarium, B. A. 4, S. 280. [2]) Ebd. S. 281.

Digitized by Google

Welling heimlich übergeben haben[1]). Hierfür fehlt aber jeder sichere Beleg.

Über die Abtretung der Jakobikirche wurden 2 Urkunden ausgefertigt[2]), nach denen die Jakobikirche, das Zisterzienserinnenkloster nebst der Maria-Magdalenenkirche mit allen daran haftenden Einkünften und Rechten und sieben Häusern an der Jakobikirche auf Grund freiwilliger Zession der Rigaischen Bürger an die katholische Kirche fallen sollten. Die Kirchen stehen unter dem Schutze und dem Patronat des Königs. Dafür werden Riga alle anderen Kirchen überlassen, und der König schenkt der Stadt den erzbischöflichen Hof, alle übrigen Klöster und alle Häuser der Kanoniker und Kapitularen, wofür an die Jakobikirche eine jährliche Abgabe von hundert Gulden geleistet werden muß.

In der ersten Urkunde wird die Überlassung des erzbischöflichen Hofes und der Kirchen geradezu als besondere Gnade, als Belohnung für erwiesene Treue dargestellt. „Da uns die Treue, der Gehorsam und die Verdienste der Stadt Riga uns und unserem Lande gegenüber wohl bekannt ist", beginnt des Diplom. In der zweiten Urkunde dagegen werden ganz andere Töne angeschlagen. Nachdem ausgeführt wird, daß König Stephan nach dem Sieg über die Russen nach Riga gekommen sei, um die livländischen Angelegenheiten zu ordnen, wird behauptet, daß das Volk Livlands in tiefer Unwissenheit lebe und von vielfachen Irrtümern befangen sei. Die Aufgabe des Königs sei es, das Land so weit wie möglich zu wahrer Erkenntnis Gottes und zum Dienste Gottes zurückzuführen. Vor allem Riga sei zu des Königs Schmerz dem katholischen Kult völlig entfremdet, so sehr, daß alle Gotteshäuser, „die einst dort zum Ruhme Gottes erbaut worden waren", in den Dienst „jener Konfession, die man die Augustanische nennt", gestellt worden seien. Für Katholiken sei dort scheinbar kein Platz übrig. Darum glaube der König, es sei seiner Frömmigkeit und seiner königlichen Würde angemessen, in Riga einige Gotteshäuser jetzt und für die Zukunft dem katholischen Ritus wiederzugeben, damit der König und die Seinen dort ihre Gottesdienste halten könnten, ebenso auch katholische Bürger und Reisende und die Kolonisten, die entweder katholisch geblieben wären oder sich zum katholischen Glauben zurückfinden würden. Es ist zu beachten, wie geflissentlich und beinahe verächtlich vom lutherischen Glauben

[1]) Lorenz Müller, S. 31.

[2]) Dogiel V, S. 314, Nr. 185, Dat. Riga, 7. April 1582. Bestätigt: Dat. Warschau, 16. Nov. 1582.

Digitized by Google

als von der „norma Confessionis ejus, quam Augustanam vocant“ gesprochen wird, dagegen vom katholischen „vera cognitio Dei et cultus“ oder einfach „Catholica Religio“. Der Ausdruck „Ecclesia“ wird für das Luthertum ängstlich vermieden. Die Katholiken nennt der König „Nostri Catholici“. Der Unterschied, der zwischen beiden Kirchen und Konfessionen gemacht wurde, war sehr deutlich fühlbar.

Der Erfolg der Verhandlungen des Rigaschen Rates mit Stephan war also, daß die Stadt nicht nur eine, sondern zwei Kirchen verloren hatte, und daß sie für die Überlassung der übrigen Kirchen einen jährlichen Tribut an den katholischen Klerus zahlen mußte. Begreiflicherweise stieg durch diese Tatsachen die Erbitterung der Bürgerschaft gegen den Rat und vor allem gegen Tastius und Welling aufs äußerste.

Am Tage nach der Übergabe der Kirche ging Stephan Bathori selbst dorthin, ließ ein Tedeum singen und eine Messe lesen. Darauf besuchte er das Kloster der Zisterzienserinnen, wo noch drei über hundert Jahre alte Nonnen als letzte Überbleibsel des einstigen Konventes saßen.

Dieses Kloster war für das bereits beabsichtigte Jesuitenkollegium vorbehalten. Die 1584 erfolgte Einsetzung eines Jesuitenkollegiums in Riga war der schwerste Schlag für den Protestantismus Livlands. Denn nun setzte von hier aus eine Jahrzehnte währende Wühlarbeit ein, die die Ruhe der Stadt und des Landes ständig gefährdete, und in Riga eine Reihe heftiger Zusammenstöße und Aufruhrbewegungen mitveranlaßte. Zwar hatte sich Stephan Bathori verpflichtet, daß in Riga nur Weltgeistliche angestellt werden sollten[1]). Aber schon bei seiner Abreise 1582 ließ er von den ihn begleitenden Jesuiten zwei Patres (Skarga und Vincerius) in Riga zurück, die sofort begannen, die rigaischen Bürger durch ihre Predigten zu beunruhigen[2]). Am 7. März 1583 kam der pater provincialis Campano, ausgerüstet mit königlichen Briefen und Vollmachten, in Begleitung von 12 Jesuiten nach Riga, um die endgültige Niederlassung des Ordens und die Gründung eines Kollegiums zu betreiben. Er wurde vom Rate höflich empfangen und hielt auf dem Rathause eine Rede, in der er seiner Zuhörerschaft die Verdienste des Jesuitenordens darlegte und das Verlangen des Königs nach Aufnahme des Ordens und Errichtung des Kollegiums als hohe Gnade rühmte, „welches andere Herren, als der Erzbischof zu Gnesen, Calis, der Erzbischof zu Russisch-

[1]) Mon. Ant. Liv. 2, S. 102 (Nienstädts Chronik).
[2]) S. u. S. 56: Briefe des Jesuitenpaters Quadrantinus.

Digitized by Google

Lemburg und andere auf hochfleißiges Bitten bisher noch nicht hätten erlangen können"[1]). Gleichzeitig bat er den Rat um Schutz für die Glieder des Ordens.

Obgleich dies Verlangen den Versprechungen des Königs offensichtlich widersprach, fand der Rat, der nun einmal der Opportunitätspolitik huldigte, nicht mehr den Mut, den Jesuiten energisch gegenüberzutreten. In sehr vorsichtiger Antwort legte Welling die Bedenken des Rates gegen die Gründung eines Kollegiums dar: „Es könnten Streitigkeiten wegen der Verschiedenheit der Religion entstehen, und der allgemeine Friede könnte gestört werden; vor allem eigene sich Riga als Handelsstadt nicht für eine Universität. Darum bäte der Rat, von der Einrichtung des Kollegiums abzusehen." „Was aber diejenigen anbelange, welche zu Jakob und in dem benachbarten und daranliegenden Kloster sich ihrer Religion und Gottesdienstes gebrauchten und forthin zu gebrauchen gedenken, wollte der Rat die ernste Anordnung und Verfügung tun, daß ihnen von keinem Menschen einigerlei Schimpf und Unbilligkeit zugefügt werde, sondern sicher und in gutem Frieden frei und ungehindert das Ihrige warten und verrichten sollen[2])."

In Übereinstimmung mit der Geistlichkeit, die ein schriftliches Gutachten über die „Jesuitenakademie" abgegeben hatten[3]), widersprach der Rat demnach nur der Einrichtung des Kollegiums, hinderte aber nicht die Besitzergreifung der Jakobikirche und des Klosters durch die Jesuiten.

Einmal in Riga, hatten die Jesuiten alles gewonnen. Schon im folgenden Jahre verfügten eine päpstliche und eine königliche Urkunde die Stiftung eines Jesuitenkollegiums in Riga, wobei durch königliche Verfügung den Jesuiten reiche Schenkungen gemacht wurden, unter anderem auch der später heiß umstrittene Kellersacker. Das ehemalige Zisterzienserinnenkloster wurde ihnen als Wohnung angewiesen[4]). Stephan Bathori dotierte außerdem das Kollegium mit 1000 Gulden aus dem Rigaischen Portorium. Als erster Rektor wurde der Paderborner Jesuit Leonhard Ruben eingesetzt, ein Mann von großen Geistesgaben und überragenden Fähigkeiten[5]).

---

[1]) David Chytraeus, S. 435f.
[2]) Dortselbst, S. 436ff.
[3]) Mitteilungen VIII, S. 440ff.
[4]) Reckmanns Diarium, B. A. 4, S. 282.
[5]) W. Heine, Miscellaneen, a. a. O.

Digitized by Google

3. Die Enteignung der Jakobikirche und die Tätigkeit der Jesuiten nach der Beschwerde des Rigaischen Rates 1587.

Wie schwer Riga unter den Jesuiten gelitten hat, wie hart die Stadt durch die Enteignung der Jakobikirche getroffen wurde, geht am deutlichsten aus der großen Beschwerde hervor, die die Rigaschen Gesandten nach Stephan Bathoris Tode auf dem Wahltage vom Jahre 1587 vorbrachten[1]). Der Entwurf für diese Beschwerde enthält noch eine Anzahl politischer Forderungen, die jedoch auf dem Wahltage nicht vorgebracht wurden. Auch die gravamina ecclesiastica wurden gekürzt.

Die Beschwerde weist zunächst darauf hin, daß die Stadt nur unter Bezugnahme auf die Cautio Radzivilliana, nach der der König durch seine Kommissare der Stadt ausdrücklich hatte erklären lassen, er werde sie in Religion, Kirchen und Privilegien ungeschmälert lassen, und unter Verzicht auf die Zusicherung der Cautio Radzivilliana, daß Riga von seiner Eidespflicht entbunden sei, falls Polen und Litauen sich zwei Herren wählen sollten, gegen die Überlassung des erzbischöflichen Hofes und der Kapitelsgüter Stephan Bathori den Treueid geleistet habe. Sie verweist weiter auf die Treue und Ergebenheit der Stadt und auf das Vertrauen auf den König als den Befreier Livlands. „Aber", so heißt es, „unsere Freude ist in Traurigkeit, unsere Freiheit in große Dienstbarkeit verkehret worden." Seit 65 Jahren sei die Stadt weder durch den Ordensmeister noch durch den Erzbischof in der Ausübung der Augsburgischen Konfession gehindert worden. Bei der Unterwerfung unter Polen habe sich die Stadt die freie Religionsübung ausdrücklich vorbehalten. Die gleiche Zusicherung enthalte die Cautio Radzivilliana. Sigismund August habe die Stadt in keiner Weise an der freien Religionsübung gehindert. Stephan Bathori habe bei seiner Krönung geschworen, allen Untertanen die freie Religionsübung zu lassen und habe sich verpflichtet, Störungen in der Ausübung einer Religion zu unterbinden, eine Zusicherung, die der Stadt sowohl durch die Stände, als auch durch Stephan Bathori mündlich, aber auch schriftlich in der Caution von 1580 und 1581 gegeben worden sei. So hätten die Rigaschen Gesandten berichtet, daß der König die Stadt ungehindert im Besitze ihrer Religion, ihrer Kirchen, ihrer Kirchengüter und ihrer Freiheiten und Privilegien lassen werde. Zugleich

[1]) Entwurf für die auf dem Wahltage vorzubringende Beschwerde. Juni 1587. R. ä. R. A. Vgl. Lorenz Müller, S. 121.

Digitized by Google

wolle er die Privilegien nicht mindern, sondern mehren und sich nicht nur als ein König, sondern auch als ein Vater zeigen. Diese Worte hätten große Freude in der Stadt erregt, und Riga habe sich dadurch zur Eidesleistung bewegen lassen.

Trotz alle diesem habe der König auf Betreiben des Papstes „mit seinen geschwinden, welschen Praktiken" die „ganz gefährliche, unruhige und unleidliche Sekte der Jesuiten" (an anderer Stelle: „aufwieglerische und unruhige Leute, die Jesuiten") ins Land und in die Stadt gelassen. Er habe befohlen, ihnen eine Kirche in der Stadt oder die Domkirche, auf die er auf Grund des mit dem Erzbischof abgeschlossenen Subjektionsvertrages Anspruch zu haben glaubte, zu überlassen. Die Jesuiten hätten den Handel so schnell betrieben, daß Rat und Gemeinde erst zu spät davon Kenntnis bekommen hätten.

Der Rat wäre sich wohl bewußt gewesen, daß Sigismund August und auch König Stephan in den Jahren 1579, 1580 und 1581 einige erzbischöfliche und Kapitelsgüter und Jura in specie et expresse begehrt hätte. Auf die Domkirche aber sei niemals Anspruch erhoben worden, die Stadt habe sie über 40 Jahre in unangefochtenem Besitz gehabt. Erzbischof Wilhelm habe die Domkirche der Stadt bis zu einem Generalkonzil übergeben. Der Vertrag sei allerdings während der Verhandlungen mit König Stephan in Riga (1582) vom Syndikus Welling unterschlagen und erst später wieder aufgefunden worden. Der Rat hätte sich aber auf die Caution verlassen, in der alle Kirchen der Stadt zugesprochen wurden, und er hätte nicht glauben können, daß damit nur die dem Rate zuständigen Kirchen gemeint sein könnten. „Der Rat gibt den Senatoren und allen unparteiischen Richtern, zuvörderst Gott dem Allmächtigen zu erkennen, ob es einer Obrigkeit gebühre, die Kirchen zuzusichern, den Eid darauf zu nehmen, und sich in Gedanken eine Kirche vorzubehalten und nach der Eidesleistung die Abtretung zu fordern."

Der König habe sich zwar 1581 in einem Responsum vorbehalten, die Schenkung des erzbischöflichen Hofes und der Kapitelsgüter bis zu seiner Ankunft in Riga zu verschieben. Die Domkirche könne aber niemals unter diesen Vorbehalt fallen, da sie ja niemals der Stadt abverlangt wurde, also auch in dem königlichen Responsum gar nicht gemeint sein könne. Im übrigen habe der König trotz des Subjektionsvertrages keinen Anspruch auf den Dom, da Erzbischof Wilhelm diesen der Stadt für 18000 Gulden überlassen habe. Aber selbst wenn dies nicht der Fall sei, habe der König laut der beschworenen Caution kein Recht gehabt, die Ab-

Digitized by Google

tretung des Domes an die Jesuiten zu verlangen, da in der Caution versprochen wurde, jede Störung der Augsburgischen Konfession zu verhindern, und die Predigt der Jesuiten sei eine Gefahr für die Gemeinde.

Doch alle diese Gründe hätten den König nicht bewegen können, von seinem Vorhaben abzustehen, und da habe die Gemeinde statt des Domes lieber die Jakobikirche abtreten wollen, hätte aber auf den Gildestuben beschlossen, noch einmal vom König den Erlaß seiner Forderung zu erbitten. Die Jesuiten aber hätten dies nicht abgewartet, sondern die Jakobikirche mit Gewalt besetzt, sie geweiht und die anwohnenden Pfarrer aus ihren Wohnungen vertrieben. Als Folge dieses Vorgehens König Stephans sei in der Stadt eine dreijährige Unruhe entstanden. Die Jesuiten hätten ihren Kirchhof mit Mauer, Schloß und Riegel versehen und befestigt und hätten dann in dem Rate Uneinigkeit gesäet, die Prediger belästigt, Schmähgedichte verfaßt, die Predigten kontrolliert und zur Anzeige gebracht, wenn der Papst angegriffen wurde. An der Bürgerschaft hätten sie Bekehrungsversuche gemacht, die Andersgläubigen durch öffentliches Herumtragen der Monstranz gereizt, die ihnen unterstehenden Bauern durch Drohungen von ihrem Glauben abzubringen versucht, die Jugend verführt und sogar ihren Eltern und Lehrern entführt. Insbesondere habe auch die vom König genehmigte Einrichtung des Jesuitenkollegiums die Bürgerschaft gekränkt.

Aus allen diesen Gründen bittet die Stadt Riga dann, die Jesuiten aus der Stadt „abzuschaffen" und der Gemeinde ihre Kirche wieder zurückzugeben.

Selbst wenn man unterstellt, daß diese Beschwerdeschrift von einseitigem Standpunkte aus verfaßt ist, und sicherlich auch, um ihre Wirksamkeit zu erhöhen, die Vorgänge möglichst ungünstig für die Gegenpartei darstellt, selbst wenn man bedenkt, daß sie verfaßt wurde zu einer Zeit, da die schärfsten Gegner der Jesuiten in Riga am Ruder saßen, und daß offenbar die Vorgänge bei der Enteignung der Jakobikirche tendenziös entstellt sind, so ist diese Urkunde doch ein gewichtiges Zeugnis für die gewalttätigen Methoden, mit denen Stephan Bathori und die Jesuiten Riga zu katholisieren gedachten. Man kann sich der Erkenntnis nicht verschließen, daß der polnische König vor einem Rechtsbruche, einem Bruch seiner eigenen eidlichen Zusagen und deren seiner Vorgänger nicht zurückschreckte, um sein Ziel zu erreichen, und daß die Jesuiten alles taten, um schließlich die in ihrem Glauben schwer bedrängten Rigenser zu gewalttätiger Selbsthilfe zu veranlassen.

Digitized by Google

4. Die Maßnahmen Stephan Bathoris im übrigen Livland, die Constitutiones Livoniae und die Stiftung des Bistumes Wenden.

In gleicher Weise wie in Riga wurde im übrigen Livland verfahren. Die Bitten der livländischen Stände um Wahrung ihrer Religionsprivilegien, die sie dem König auf seine Eröffnungen im Rigaer Schlosse[1]) hin unterbreiteten und denen sich Herzog Gotthart von Kurland in einer ausführlichen „Responsio in negotio Religionis" anschloß[2]), hatten Stephan Bathori nur zu einem aufschiebenden Bescheid bewegen können.

Bei seinem Abzuge aus Riga ließ Stephan als Statthalter Georg Radzivill, Bischof von Wilna, zurück, der sich schon früher als eifriger Protestantenverfolger bewährt hatte[3]). Gleichzeitig wurde Demetrius Solikowski, bisher königlicher Sekretär, zum Kurator der katholischen Kirchen Rigas und zum Administrator von Wolmar ernannt. Dem Statthalter gab der König eine Geheiminstruktion, die gar keinen Zweifel über seine Absichten aufkommen läßt. Es heißt darin[4]): „Vor allem hat der Statthalter Mühe daran zu wenden und darüber zu wachen, daß die von uns in der Stadt Riga gelegten Fundamente der Heiligen Katholischen Religion von Tag zu Tag an Wachstum zunehmen .... Des Statthalters Autorität soll denen nicht fehlen, wo sie ihrer bedürfen, denen von uns die Sorge für die Kirche und die kirchlichen Sachen anvertraut ist. Ferner soll der Statthalter dafür sorgen, daß die Priester, welche man herschicken wird, so schnell als möglich und ohne Verzug in die Orte befördert werden, wo man ihrer bedarf, namentlich nach Wenden, Pernau, Wolmar und anderen Orten von solcher Bedeutung. Ebenso soll er unserem Befehl gemäß für die Kirchen Vorsorge treffen mit allen nötigen Dingen, als da sind: Viatikum, Kelche, Ornamente, Bücher usw. In allem aber, was zur Förderung der katholischen Angelegenheiten geschieht, soll er mit Mäßigung und Vorsicht verfahren, damit nicht die Gegner oder wenigstens ihre Prediger einen willkommenen Vorwand erhaschen, zu tumultuieren und Unruhe im Volke zu erregen." Die Instruktion wurde zweifellos durch Antonius Possevinus beeinflußt, der ebenfalls nach Riga gekommen war. Sie zeigt ganz deutlich, daß Stephan Bathori gar nicht daran dachte, die Bitten der livländischen Stände ernsthaft zu berücksichtigen.

[1]) S. o. S. 33. [2]) Scriptores Rerum Livonicarum 2, S. 308 f.
[3]) Nach Christiani, Balt. Mon. S. 579 und Büttner, S. 348.
[4]) Kojalovic, Nr. 76, S. 357, Edictum Georgii Radzivili.

Digitized by Google

Weiter hatte sich Stephan Bathori 1579 bereit erklärt, die Frage der Besitzstände zu regeln, die in den langdauernden Kriegen in heillose Verwirrung geraten waren. Als aber die Stände in Riga mit einer dementsprechenden Bittschrift an den König herantraten und zugleich dringend forderten, daß die Verwaltung des Landes deutsch bliebe, und daß die livländischen Gefangenen in Rußland ausgelöst würden, wurden sie nachdrücklichst abgewiesen[1]). Wie Possevino vorgeschlagen hatte, gab der König über die Auslösung der Gefangenen eine ausweichende Antwort. Über die Besetzung der Ämter mit Deutschen teilte er mit, „daß er nicht gesonnen sei, die Deutschen gar zu exkludieren“[2]). Im übrigen vertröstete er die Stände auf den kommenden Reichstag und reiste ab, ohne die Nöte Livlands behoben, ohne die wirklich brennende Frage der Besitzungen geregelt zu haben.

Die Deputierten Livlands brachten auf dem Reichstage erneut ihre Forderungen ein. Zunächst erhielten sie wieder eine ausweichende Antwort. Schließlich, als der Reichstag schon auseinanderging, und die livländischen Delegierten nichts anderes mehr tun konnten, als gegebenenfalls eine Protestation einlegen, wurde ihnen eine Antwort zuteil, eine Antwort jedoch, die ihren Forderungen geradezu Hohn sprach, nämlich die „Constitutiones Livoniae“ und die Stiftungsurkunde des Bistumes zu Wenden[3]). Dies geschah am 4. Dezember 1582 — Schiemann nennt mit Recht diesen Tag einen „dies ater“ der livländischen Geschichte.

Die Regelung der Besitzstände war wiederum nicht vorgenommen, sondern einer kommenden Revision überlassen worden. Stephan Bathori hatte ja gar kein Interesse daran, da er nach Möglichkeit Katholiken in das Land ziehen wollte, denen die Güter des livländischen Adels zugeteilt werden sollten. Mit welcher Sorgfalt und welcher Rücksichtslosigkeit hierbei vorgegangen wurde, beweist die Tatsache, daß es im Jahre 1613 in vielen Kirchspielen nur noch polnische Gutsbesitzer gab[4]).

Dagegen war eine Ordnung der livländischen Verhältnisse in der Weise vorgenommen worden, daß der Aufbau nach dem alten livländischen Landesrechte kurzerhand über den Haufen geworfen wurde. An seine Stelle trat eine Organisation nach polnischem Muster.

Über die Religionsfrage handeln die Artikel 1 und 2 der Constitutiones. Artikel 2 lautet: „Wir gewähren die Bitten

---

[1]) u. [2]) Schiemann, Livl. Gedenktag, a. a. O.

[3]) Constitutiones Livoniae: Dogiel V, S. 320, Nr. 187. Erectio Episcopatus Wendensis: Dogiel V, S. 317, Nr. 186. Vgl. Schiemann, Livl. Gedenktag.

[4]) Büttner, S. 351, Vgl. u.: Kirchenvisitation vom Jahre 1613.

Digitized by Google

der Stände Livlands, die zu Riga und hier an uns gerichtet wurden, und gestatten ihnen freie Übung der Augsburgischen Konfession, die als einzige nach der katholischen Religion in jener Provinz eingeführt ist"[1]).

Wie ganz anders klang gegenüber diesen unwilligen Zugeständnissen, in denen der Protestantismus dem katholischen Glauben ausdrücklich nachgestellt wird („unica post Religionem Catholicam"), was einst Sigismund August den livländischen Ständen zugesichert hatte: „... Sakrosankt und unverletzlich soll uns die Religion bleiben, die wir gemäß den apostolischen Schriften der reineren Kirche des Nizäischen Konzils und der Confessio Augustana bisher gewahrt haben, und niemals sollen wir durch geistliche oder weltliche Vorschriften, Überwachungsmaßnahmen und listige Erfindungen beschwert und belästigt werden. Sollte dennoch wider Erwarten derartiges vorkommen, so wollen wir nach der Richtschnur der Heiligen Schrift, die da vorschreibt, daß man Gott mehr als den Menschen gehorchen müsse, unsern Glauben und die gewohnten Bräuche wahren und wollen nicht zulassen, daß wir davon in irgendwelcher Weise abgedrängt werden[2])." Hier wurde den lutherischen Livländern der offene Widerstand gegen jeden Religionseindrang zugestanden, der Protestantismus zur herrschenden Religion des Landes erklärt. In den Constitutiones wurde durch die Fassung der Artikel der katholischen Kirche die Priorität vor dem Luthertum gegeben und man degradierte die Lutheraner Livlands zu Anhängern einer nur geduldeten Religion[3]). Noch dazu wurde die Auswirkung des Artikels 2 geradezu illusorisch gemacht durch die Bestimmung des ersten Artikels, in dem an Stelle des zerstörten Erzbistums und der alten Bistümer das Bistum Wenden gegründet wurde[4]).

Dies, die Einsetzung eines katholischen Bistumes zu Wenden, war das größte Unrecht, das den Livländern auf diesem Reichstage 1582 widerfuhr. Denn bedeutete auch die neue Regelung der politischen Verhältnisse einen Bruch des Privilegium Sigismundi Augusti, so hätte sie sich doch vom polnischen Standpunkte aus als eine Staatsnotwendigkeit verteidigen lassen. Man hätte wohl

---

[1]) Dogiel V, S. 321. [2]) Ebd., S. 244

[3]) Der Ausdruck „Dissidentes in Religione" allein läßt nicht, wie einige Forscher annehmen (z. B. Christiani) auf eine Herabsetzung des lutherischen Bekenntnisses schließen. Die Protestanten Polens brauchen diesen Ausdruck selbst in ihren Verhandlungen mit Heinrich von Anjou. Vgl. Wotschke, Die Gegenreformation in Polen, a. a. O.

[4]) Ursprünglich war die Gründung eines Bistums Dorpat geplant. Vgl.: Starcewski II, De Rebus Moscovitibus, S. 365.

Digitized by Google

von dieser Seite aus anführen können, daß die veränderten Verhältnisse auch eine veränderte Verfassung des Landes notwendig machten. Niemals aber konnte damit die Stiftung des Bistumes Wenden begründet werden[1]), da eine Veränderung der kirchlichen Verhältnisse bisher nicht eingetreten war, also auch nichts die Gründung des neuen Bistumes verlangte. Es sollte nichts anderes geschaffen werden als eine Zentralstelle für die Rekatholisierung Livlands im Herzen des Landes und öffentlich sollte bekundet werden, daß nunmehr die katholische Kirche wieder in ihre alten Rechte eingesetzt sei. Darum geht die Stiftungsurkunde[2]) von dem Gedanken aus, daß die katholische Kirche in Livland widerrechtlich aus ihrer einstigen Stellung verdrängt worden sei. Mit einem leisen Bedauern wird die Unmöglichkeit festgestellt, das frühere Erzbistum samt den dazugehörigen Bistümern wiederherzustellen. Dafür aber wurde das Bistum Wenden mit möglichst vielen Privilegien, Kirchengüter usf. ausgestattet, eine Maßnahme, die in Anbetracht der sonst gänzlich ungeregelten Besitzverhältnisse besonders erbittern mußte. Auch wurden dem Bistum noch weitere Einkünfte zugesichert, wenn das übrige Livland, das noch im Besitze Schwedens sei, vom König zurückgewonnen wäre — ein sehr eigenartiges Versprechen angesichts der Tatsache, daß Polen mit Schweden im Frieden lebte[3]).

In den Schlußbestimmungen werden Bischof und Geistlichkeit nachdrücklich zu höchstem Eifer und zu getreuer Pflichterfüllung ermahnt. Der Bischof wird verpflichtet, Schulen und Pfarren auf seine Kosten zu erbauen. Zugleich wird bestimmt, daß in Abwesenheit des Bischofs Vikare in Wenden, Pernau, Dorpat und Fellin seine Aufgaben wahrnehmen sollen.

Durch die Stiftung des Bistums Wenden und durch die genauen Ausführungsbestimmungen wird der Weg ganz deutlich, der gegangen werden sollte: möglichste Bevorzugung der katholischen Kirche unter rücksichtsloser Zurücksetzung aller protestantischen Belange, Schaffung von Zentralstellen des Katholizismus, von denen aus Livland mit katholischer Propaganda durchsetzt werden sollte, und Errichtung eines katholischen Gegenpoles zu dem protestantischen Riga, das trotz aller Nachgiebigkeit des Rates als der Hauptstützpunkt des Protestantismus in Livland angesehen werden mußte.

[1]) Vgl. Schiemann, Livl. Gedenktag, S. 155.
[2]) Dogiel, V, S. 317, Nr. 186.
[3]) Vgl. Schiemann, Livländischer Gedenktag, a. a. O.

Digitized by Google

Zum Leiter des wichtigen Postens in Wenden war zunächst Solikowski ausersehen[1]). Da dieser jedoch im gleichen Jahre Erzbischof von Lemburg wurde, wählte man an seiner Stelle Alexander Mielinski, Abt von Trzemes, der jedoch starb, ehe er sein neues Amt antreten konnte. Schließlich erlangte Johann Patritius Nidecki die Bischofswürde, nachdem die Sedisvakanz schon 2 Jahre gedauert hatte[2]). Patritius war ein Freund Zamoiskis und Kanzler der Königin Anna. Um ihm das Bistum zu verschaffen, mußte der König eine besondere Aktion bei Gregor XIII. und Sixtus V. einleiten, da der Anwärter bereits Archidiakon von Wilna und Prälat der Kathedralskirche in Warschau war. Gemäß den tridentinischen Beschlüssen war die Häufung von Pfründen in einer Hand verboten. Patritius wollte jedoch auf seine bisherigen Einkünfte nicht verzichten. Die in Livland tätigen Geistlichen waren wenig damit einverstanden, daß dem neuen Bischof Dispens von den Bestimmungen des Tridentinums erteilt wurde. Einer von ihnen schrieb dem Kardinal Bolognetto: „Die hiesigen Einwohner und besonders die Priester, die es angeht, sehen es gern, wenn die Sache mit dem Dispens nicht geschieht, weil sie hoffen, daß der Bischof viel eifriger sein wird, seine Einkünfte zu mehren, zu erhalten und zu verbessern, wenn ihm nur das bleibt, was er hier haben wird[3])." Trotz dieses Protestes bestätigte Sixtus V. am 29. Mai 1585 Patritius als Bischof von Wenden und ließ ihn zugleich im Besitz seiner bisherigen Benifizien. Der Papst betonte bei dieser Bestätigung unter ausdrücklichem Hinweis auf die Ketzerei in Livland, daß er dem neuen Bischof ein schweres und gefahrvolles Amt übertrage, „in dem schon Nachlässigkeit ein Verbrechen sei". Er hoffe, Patritius werde der Empfehlung des Königs und den Erwartungen des Papstes gerecht werden[4]).

Doch er sollte enttäuscht werden. Trotz seiner großen Gelehrsamkeit, auf die das „Testimonium" des Königs vor allem hingewiesen hatte, konnte Patritius keine größeren Erfolge erzielen, da Krankheit und Unkenntnis der Landessprache ihn hinderten[5]). Seine eigenen Glaubensgenossen und seine Geistlichen urteilen über ihn, daß er „völlig nutz- und zwecklos in Livland gelebt habe"[6]). Et-

[1]) Groß, S. 513. Christiani, Balt. Mon. 36, S. 589.
[2]) Groß, S. 513; Christiani, Balt. Mon. 36, S. 607ff.
[3]) Turgeniew I., Nr. 255, S. 398. Visitationsbericht an Bolognetto.
[4]) Theiner III, S. 1, Nr. 1.
[5]) Christiani, Balt. Mon. 36, S. 610.
[6]) 5 Priester Livlands an den päpstlichen Nuntius Hannibal de Capua. Theiner III, Nr. 13 b, S. 6.

Digitized by Google

was gemildert nur erscheint dieses harte Urteil in einem Briefe 5 polnischer Beamten: „Tägliche Erfahrung hat uns gezeigt, wie großen Schaden jenes Land (Livland) in kirchlichen Dingen dadurch erlitten hat, daß entweder überhaupt kein Bischof da war, oder nur ein Bischof, der durch seine Kränklichkeit dauernd behindert war und infolgedessen sein Amt nicht gebührend verwalten konnte"[1]).

Allerdings hat Patritius das Bistum Wenden nicht lange innegehabt. Er starb bereits 3 Jahre nach Antritt seines Amtes am 26. Januar 1587.

e) Die Durchführung der gegenreformatorischen Maßnahmen durch Stephan Bathoris Helfer in Livland.

1. Otto von Schenking.

Der Nachfolger des Patritius, Otto von Schenking, ein vom lutherischen Glauben abgefallener Livländer, der zunächst dem Bischof von Wenden als Dompropst zur Seite gestellt war, glich seinem Vorgänger in keiner Weise[2]). Er wurde auf den ausdrücklichen Wunsch der katholischen Geistlichkeit Livlands zum Bischof ernannt. Die gleichen Priester, die sich so hart über Patritius aussprachen, suchten bei dem päpstlichen Nuntius in Polen, Hannibal de Capua, die Ernennung Schenkings zum Bischof von Wenden durchzusetzen. Offenbar von diesen veranlaßt, richteten einige Wochen später auch eine Anzahl polnischer Beamten des Landes die gleiche Bitte an den Nuntius. Es heißt in dem Schreiben der Geistlichen: „Es wäre von außerordentlichem Vorteil für die Seelen, wenn an die Spitze dieser Provinz ein Bischof käme, der Sprache und Sitten des Volkes völlig beherrscht. Er sollte auch nur einer von den Priestern sein, die als erste nach Livland geschickt wurden und dort sehr viele Gefahren für Leib und Gut ertragen haben und dennoch der katholischen Kirche sehr großen Seelenzuwachs verschafften. Einmütig bitten wir E. H. ganz ergebenst, es möge E. H. gefallen, durch Ihren alles überragenden Einfluß durchzusetzen, daß uns niemand aufgezwungen wird, der dem Lande nur wenig nützen würde. Sondern wir bitten darum, daß der ehrwürdige Herr Otto Schenking unser Bischof wird, unser Propst und der Verwalter des vakanten Bistums. Er ist ein vornehmer Livländer mit vielen vortrefflichen Tugenden und von hervorragender Gelehrsamkeit. Seine glühende Frömmigkeit und sein heißer Eifer, die Seelen

[1]) Theiner III, Nr. 13 c, S. 7.
[2]) Über sein Leben vgl.: Allgem. Deutsche Biographie 31 S. 90.

Digitized by Google

für Christus zu gewinnen, sind allbekannt. Für den katholischen Glauben hat er in Livland viele und heftige Verfolgungen erlitten, hat er sein väterliches Gut und Vermögen dahingegeben. Schon König Stephan — gesegnet sei sein Andenken — liebte ihn ganz besonders und hatte ihn zu Höherem ausersehen. Auch glauben wir, daß diese Berufung nicht Menschenwerk, sondern schier göttliche Eingebung wäre. Denn nicht nur die Priester ganz Livlands vereinigen sämtlich ihre Wünsche auf diesen Mann, sondern auch Politiker, wie ihre Briefe ausweisen. Männer jeden Standes, ganz Livland wünscht ihn von ganzem Herzen als Vater und Hirt[1]).“

Schon als Dompropst hatte sich Schenking angelegen sein lassen, mit aller Energie an der Restaurierung der katholischen Kirche zu arbeiten. Von dieser seiner Tätigkeit und deren Erfolg erzählt Lorenz Müller ein anschauliches Beispiel: „Ob er wohl Propst zu Wenden gewählt worden war, begab er sich doch aus Eifer, wie er vorgab, gegen Riga und predigte den armen undeutschen Bauern, weil ihm selbige Sprache gleich der deutschen geläufig war, brauchte unter anderen Argumenten pro certitudine doctrinae Catholicae dieses am meisten, daß die Prädikanten der Ketzer alle mercenarii wären und Geldprediger, welche ohne Besoldung aus eigenem Eifer um Gottes Wort und der armen Leute Seelen willen wenig tun würden. Aber auf der katholischen Seite dürfte man nicht weit Exempel suchen: Man sollte bedenken, daß der Herr Kardinal aus fürstlichem Stande geboren wäre. Doch hätte er alles verlassen und hätte sich in der heiligen katholischen Kirche Dienst begeben, und wäre nun von sich selbst freiwillig und aus gottseligem Eifer so sorgfältig für ihrer, als der armen verführten Seelen Heil und Seligkeit. Und daß er noch ein grob Exempel gäbe, so wüßte ja der mehrere Teil, daß er selbst auch aus gutem adligen, alten Geschlecht der Schenking geboren. Nun hätte er desselben auch nicht geachtet, sondern all das Seine verlassen, darum das ihn der rechte Eifer getrieben, die armen Leute in seinem Vaterlande zu bekehren. Weil denn hieraus klar folge, daß die katholische die rechte christliche Kirche wäre, so wollte er sie ermahnt haben, daß sie sich auf den rechten, gottseligen Weg bekehren wollten. Und weil er sie nicht zu übereilen gedächte: Als sollten sie 4 Wochen Bedenkzeit nehmen, ausgangs derselben wollte er wiederkommen, und Bescheid von ihnen fordern[2]). — Die armen undeutschen Bauern, die sonst zum Guten nicht viel Ver-

[1]) Theiner III, Nr. 13b, S. 7.
[2]) Vgl. Rigas Beschwerde auf dem Wahltage 1587.

Digitized by Google

stand haben, beratschlagten sich hin und wider, zogen unter anderen auch einen alten Bettler, so in die 80 Jahre das Almosen an der Kirchentür gesammelt, mit in ihren Rat. Derselbe riet ihnen, sie sollten zur Antwort wiederum geben, daß sie arme unverständige Leute und von ihrer Obrigkeit in solchem jetzigen Glauben erzogen wären. Ihre Junker und Herrschaft hielten auch noch beständig darüber. Nun könnten sie erachten, daß dieselben auch nicht gern würden zum Teufel fahren wollen. Derhalben sollte er erst dieselben bekehren und danach zu ihnen kommen, wollten sie ihm mit Antwort begegnen. Mit welcher Antwort sie ihn auch abgewiesen[1])."

Wenn auch diese Antwort nicht gerade von einem hochstehenden religiösem Leben der livländischen Landbevölkerung zeugte, so verdeutlicht sie doch das Mißtrauen gegen die neuen Heilsbringer. Auch die lettische Bauernbevölkerung, gestützt durch das Beispiel ihrer Herrschaften, lehnte zunächst die Rekatholisierung ab.

Als Schenking im Jahre 1589 zum Bischof gewählt wurde, ließ er vollends keine Gelegenheit vorübergehen, um seinen Eifer für die katholische Sache zu bekunden, und man wird nicht fehlgehen, wenn man ihn, neben dem Kardinal Radzivill und den Jesuiten, als die treibende Kraft in dem Kampfe gegen die Reformation bezeichnet. Selbst den Papst Clemens VIII., der sicher keiner der eifrigsten Päpste der Gegenreformation war, wußte er für die Rekatholisierung Livlands zu begeistern und reiste zu diesem Zwecke eigens nach Rom (1595). Bei dieser Gelegenheit wurde er zum Lohn für seine Tätigkeit in die Zahl der Episcopi Assistentes aufgenommen und zum Praelatus Domesticus ernannt. Das Schreiben, das Clemens VIII. auf seine Veranlassung an Kardinal Radzivill schickte, spendet Schenking großes Lob, ebenso ein späterer Brief, in dem der Papst den 1601 durch die Schweden aus seinem Bistum Vertriebenen tröstet[2]).

2. Kardinal Georg Radzivill.

Auch Radzivill bemühte sich gemäß der vom König empfangenen Instruktion rege um die Rekatholisierung. Der Papst selbst stellte ihm einmal das Zeugnis besonderen Eifers aus und schreibt an den König: „Wir zweifeln nicht, daß all das wahr ist, was E. M. über seine in Livland bewiesene Milde, Klugheit, Frömmigkeit und seinem Eifer um die katholische Religion treibt, und wir hoffen, daß dort durch seinen Eifer und seinen Fleiß

[1]) Lorenz Müller, S. 65.

[2]) Theiner III, Nr. 212, S. 278.

Digitized by Google

große Fortschritte im Glauben gemacht werden." Freilich merkten die Livländer dabei mehr von dem „Catholicae Religionis amplitudinis zelus" als von der „humanitas, prudentia und pietas". Denn Radzivill sorgte weit über den Rahmen seiner Instruktion hinaus für das Wohl der katholischen Kirche und für die Verdrängung der lutherischen.

1583 hatte Stephan Bathori den livländischen Ständen erneut Duldung ihrer Konfession versprochen, wobei er allerdings ausdrücklich betonte, daß „kein Teil vom anderen beleidigt und verfolgt werden sollte"[1]). Daraufhin erklärte Radzivill auf dem livländischen Landtage zu Riga: „Weil er unter anderem aus der zugeschickten Kapitulation soviel verstünde, daß der König auch überredet wäre, die Augsburgische Confession in Livland ungehindert freizulassen: Als könnte er damit wegen seines Gewissens, Standes und Amtes keineswegs zufrieden sein, sondern ob er wohl anjetzo des Königs Zusage öffentlich nicht hindern könnte, so wollte er doch durchaus conivendo darin nicht bewilligen, sondern in der besten Form des Rechtens bis auf den Reichstag dawider protestiert haben[2])." Zugleich kassierte er im Namen des Königs die Belehnungen und Schenkungen des Administrators Johann Chodkiewicz, des Erzbischofs Markgraf Wilhelm und Gotthard Kettlers, soweit nicht eine königliche Spezialkonfirmation dafür vorlag, ordnete eine Revision des gesamten Güterbesitzes an, bei der jeder seinen Besitz durch Briefe und Siegel oder durch Beibringung dreier Zeugen beweisen sollte, und forderte schließlich die Niederreißung der Schlösser mit der Begründung, man habe im letzten Kriege gesehen, daß „die Vielheit der Schlösser der Provinz Livland in der Zeit des Unfriedens mehr schädlich denn nützlich sei, da der Feind sich darin festsetzen könnte"[3]).

Das war eine ungeheuerliche Forderung und zugleich eine Brüskierung des livländischen Adels. Die Absicht, den lutherischen Ständen ihre Besitzungen und auch die letzte Möglichkeit eines notfalls bewaffneten Widerstandes zu nehmen, trat nur zu deutlich hervor, auch wenn Radzivill die letzte Forderung mit dem Versprechen schmackhaft machen wollte, der König sei bereit, bei seinen Schlössern den Anfang zu machen. Ein Gutes aber hatte sein Vorgehen: die livländischen Stände besannen sich angesichts solcher Zumutungen auf Recht und Würde und ver-

[1]) Kelch, S. 382.
[2]) Müller, S. 46. Vgl. Kelch, S. 382, der hinzusetzt: „. . . sondern wollte im Namen des Römischen Stuhles . . . wider solchen Zulaß der lutherischen Kirche protestiert haben."
[3]) Müller, S. 46 f.

Digitized by Google

wahrten sich in energischer Form gegen die Auslassungen des Gouverneurs[1]). Zu der Güterrevision gaben sie ihre Zustimmung in der Hoffnung, „daß jedem nach Inhalt seiner Beweise möchte gleich und recht widerfahren"[2]). Dagegen protestierten sie lebhaft gegen die Kassation der Lehns- und Schenkungsbriefe. Sie wiesen darauf hin, daß Johann Chodkiewicz von Rechts wegen und im Namen des Königs, die früheren Ordensmeister und der Erzbischof Wilhelm als rechtmäßige Herren des Landes die Lehen vergeben hätten. Es wäre „abscheulich zu hören, daß ein König in Polen derjenigen Herren Briefe und Siegel kassieren wollte, die sie gegeben, da sie Herren des Landes gewesen und ehe den Polen hätte träumen sollen, daß sie dieses Land in ihre Hände bekommen würden"[3]). Vor allem legten sie dar, welches Unrecht gegenüber dem Erzbischof und gegenüber Kettler durch diesen Rechtsbruch verübt würde. „Denn was denselben Erzbischof selig anbelanget, würde ihm fürwahr übel von der Krone Polen in der Grube gedankt, so desjenigen (der die erste Ursache gewesen, daß die Lande an seinen Freund, den König Sigismundum Augustum, kommen) Briefe und Siegel sollten wider Recht und Billigkeit getadelt und ganz getötet werden[4])." „Die größte Undankbarkeit aber und Vergessenheit wäre dies, so des jüngst gewesenen Herrenmeisters und jetzt noch regierenden Herzogs zu Kurland Briefe und Siegel sollten in einigen Zweifel oder Disputation gezogen werden: Sintemal derselbe das ganze Livland der Krone der Polen gutwillig, ungezwungen und ungedrungen aufgetragen, zediert und übergeben unter andern auch mit dieser Kondition, daß alle der Herrenmeister gegebene Privilegia sollten gehalten und jeder bei seinem Possess und Freiheit gelassen werden. Sollten nun diese Disputationes und Kassierung der Briefe, Lehn und Freiheiten jetzund allbereit sich äußern, weil der erste Herr, der dies Land an die Krone Polen aus gutem, wohlmeinendem Herzen transferieret, noch im Leben, was sollte sich denn eine gemeine Landschaft Trost und Schutzes zu dem Könige versehen, wenn dieser fromme, löbliche und wohlbetagte Fürst ... das Haupt legen würde: Jetzt müßte man sich noch ein wenig schämen, danach aber würde alle Scham ein Ende haben[5])."

Die Begründung für die Forderung, die Schlösser zu schleifen, suchten die Stände zu widerlegen. Auch wiesen sie darauf hin, daß nach altem Brauche der Lehnsmann sein Schloß schleifen müsse, der an seinem Herren verräterisch gehandelt habe, „welches

[1]) Müller, S. 49ff. [2]) Ebd., S. 53. [3]) Ebd., S. 50.
[4]) Ebd., S. 50. [5]) Ebd., S. 51.

Digitized by Google

ihnen in Ewigkeit nimmermehr mit Wahrheit sollte nachgesagt werden. Wollten derhalben lieber ihr Leben lassen, denn gegen alle Welt solchen Schimpf und Unehren sich über den Hals ziehen. Letztlich so gäbe ihnen auch dieses allerhand Nachdenken, daß J. Maj. alle königl. Ämter und Festungen mit eitel polnischen Hauptleuten besetzen. Nun wären die Polen der deutschen Nation nicht allein nicht gewogen, sondern es kämen oftmals der Starosten Diener und nähmen ihnen ihr Vieh und täten ihnen allbereit also viel Schadens, Schimpfes und Spottes. Sollten sie dann erst ihre eigenen Schlösser und Häuser schleifen, so müßten sie in der Gefahr stehen, daß sie auch über Tische und im Bette überfallen und erschlagen würden"[1]).

Zu der Protestation des Kardinals gegen das Religionsversprechen des Königs erklärten die Stände, sie bäten „der Herr Kardinal sollte seinen Eifer, den er angezogenen Amtes halber darwider geschöpfet, gnädig fallen lassen. Sintemal Seine Fürstl. Gnaden Ihrer Kgl. Maj. in denselben Landen locumtenens und derselbe kein Erbherr, noch Patronus Ecclesiarum wäre"[2]).

Tatsächlich erreichte der Adel durch seine energische Haltung, daß Radzivill die Angelegenheit bis zum nächsten Reichstag verschob, wo schließlich die maßlosen Forderungen fallen gelassen wurden.

Selbst in Riga versuchte Radzivill hindernd in die freie Religionsübung der Lutheraner einzugreifen. Offensichtlich entgegen der Religionskaution des Königs wollte er protestantischen Predigern die Ausübung ihres Amtes verbieten[3]). Auf Betreiben der Jesuiten verlangte er die Auslieferung des Predigers Johann von Dahlen, um ihn zu bestrafen, weil die Jesuiten ihn beschuldigten, er habe sie Zauberer gescholten. Die Bürgerschaft unterließ jedoch nichts zum Schutze ihres Pfarrers. Als die Bittgänge vergebens waren, drohte sie schließlich mit offenem Widerstand und ließ dem Gouverneur sagen, „daß sie vor dieser Zeit auch wohl ihren Erzbischof rückwärts auf einen Esel gesetzt und zur Stadt ausgewiesen, und würde der Kardinal sich viel dergleichen unterfangen, so wollten sie ihm seine renovierte Jakobikirche blutrot anstreichen[4])." Der Erfolg war überraschend. Der Gouverneur dachte gar nicht daran, gegen die Stadt vorzugehen und Gewalt gegen Gewalt zu setzen, sondern ließ die ganze Angelegenheit im Sande verlaufen.

Diese Mißerfolge hinderten jedoch nicht, daß im ganzen Lande an der Ausbreitung des Katholizismus gearbeitet wurde. Auch

[1]) Müller, S. 53. [2]) Ebd., S. 48. [3]) Ebd., S. 67.
[4]) Ebd., S. 65. Vgl. auch Schiemann, Katholisierung Livlands.

Digitized by Google

vor Gewaltmaßnahmen schreckte man nicht zurück. Unter dem Schutze des polnischen Gouverneurs wurden lutherische Geistliche von ihren Gemeinden verjagt und Kirchen und Kirchengüter in widerrechtlichen Besitz genommen[1]). In der oben erwähnten Beschwerde der Stadt Riga wird berichtet: „Auf dem Lande sind die meisten Kirchen und Kirchengüter den Jesuiten übergeben, so daß der Adel die Gottesdienste auf seinen Höfen abhalten muß. In Wenden, Pernau und Wolmar sind Kirchen und Kirchengüter enteignet, die Evangelischen müssen ihre Toten auf freiem Felde begraben und können ihre Prediger nicht unterhalten. Dagegen haben die Jesuiten soviel Kirchengüter erhalten, daß sie sie gar nicht verwenden können. In Wolmar und Wenden hat der Bischof die Einwohner gewaltsam unter Fristsetzung katholisch machen wollen[2]). Es ist sicher, daß wir, wenn es so weiter geht, unseren Nachkommen nicht mehr unsere Religion übergeben können[3])." Wo es nur irgend angängig war, wurden die Katholiken bevorzugt. „Zum Tode verurteilte Missetäter retteten durch den Übertritt ihr Leben, ruinierte Kaufleute entgingen auf diese Weise ihren Verpflichtungen, den protestantischen Gläubigern ihre Schuld abzutragen[4])."

Im Jahre 1584 hielt Kardinal Radzivill gemeinsam mit dem Rektor des Jesuitenkollegiums zu Riga Leonhard Ruben in zahlreicher Begleitung eine Kirchenvisitation ab, die ihn von Riga aus über Pernau, Fellin, Dorpat, Wrangelshof, Neuhausen, Marienburg, Adsel, Smilten, Ronneburg und Wenden führte. Leider liegt über diese Kirchenvisitation das Protokoll nicht mehr vor, wie über die Kirchenvisitation vom Jahre 1613. Aber es ist ein Bericht vorhanden, der von einem Teilnehmer der Visitation, wahrscheinlich von Ruben, an den Kardinal Bolognetto gesandt wurde, und der, so dürftig er auch ist, doch einige Aufschlüsse über die Methoden der Gegenreformation wie auch die Lage des Landes gibt[5]).

Pernau finden die Visitatoren größtenteils zerstört, aber mit einer starken polnischen Besatzung belegt. Die Kirche ist in einigermaßen gutem Zustande und wird von dem Jesuitenpater Fabian Quadrantinus versorgt[6]). Die Tätigkeit dieses Priesters befriedigt

[1]) Schiemann, Katholisierung Livlands.
[2]) Vgl. oben S. 47 das Verlangen Otto von Schenkings gegenüber den lettischen Bauern.
[3]) Beschwerde auf dem Wahltage 1587. R. ä. R. A.
[4]) Schiemann, Katholisierung Livlands, S. 199. Vgl. Müller, S. 66ff.
[5]) Das italienisch abgefaßte Original ist gedruckt bei Turgeniew I., Nr. 255, S. 396ff. Benutzt ist hier die Übersetzung in Bunges Archiv, Bd. 1, S. 273ff.
[6]) Vgl. u. die Briefe Quadrantinus.

Digitized by Google

seine Oberen in hohem Maße. Er ist ein kluger Mann, der Deutsch, Polnisch und sogar ein wenig Estnisch versteht und natürlich auch in diesen Sprachen predigt. Bei allen Einwohnern soll er sehr beliebt sein[1]). Die lutherischen Einwohner der Stadt unterhalten noch einen eigenen Geistlichen, dem aber nur eine kleine, früher russische Kirche für seinen Gottesdienst zur Verfügung steht. Außerdem wird er offenbar von dem katholischen Kommandanten des Ortes bedrückt, denn der Verfasser des Berichtes glaubt, daß er „in seinen Grenzen bleiben wird aus Furcht vor dem Kommandanten, der katholisch und sehr eifrig ist". Aber trotzdem fühlt sich der Kardinal veranlaßt, den Prediger vor sich zu bescheiden und ihn „ernstlich zu ermahnen".

In Fellin ist die Kirche vollkommen zerstört und die Stadt fast verlassen. Ein katholischer Priester befindet sich offenbar nicht dort, und so wird die Anwesenheit der Visitatoren dazu benutzt, um katholische Gottesdienste abzuhalten, Kinder zu taufen und „in großer Zahl" Firmelungen zu halten, auch an Erwachsenen. Die Einwohner werden hier gefragt, zu welchem Glauben sie sich halten. Scheinbar aus Furcht behaupten sie daraufhin, katholisch zu sein — denn es ist kaum glaublich, daß das bisher protestantische Fellin so rasch zum Katholizismus übergegangen sein sollte. Auch hier läßt es der Pater Ruben an Predigtpropaganda nicht fehlen, und auf Veranlassung des Kommandantensohnes, der im Gegensatz zu seinem Vater katholisch ist, wird in der Schloßkapelle ein Altar geweiht.

In Dorpat gaben sich die katholischen Priester ganz besondere Mühe. Zwei Kirchen sind katholisch, die eine wird von einem polnischen Propst, die andere von den Jesuiten verwaltet. Freilich scheint der erstere nicht den erwarteten Eifer zu zeigen, denn der Kardinal muß ihn, der noch dazu eine gut dotierte Stelle hat, zu größerem Fleiße ermahnen lassen. Freilich ist auch gut möglich, daß der Verfasser des Berichtes diesen Mangel besonders betont, um die Arbeit der Jesuiten um so stärker herauszustreichen. Tatsächlich arbeiten diese außerordentlich fleißig. Es ist ihnen in der verhältnismäßig kurzen Zeit gelungen, so gut in die estnische Landessprache einzudringen, daß sie sämtliche Sakramente darin verwalten können und unter großem Zulauf estnische Predigten halten.

Von Wrangelshof wird nur berichtet, daß es bischöfliches Gut ist, das aber erst durch Umtausch mit einem anderen Gute,

[1]) Vgl. u. die Briefe Quadrantinus.

Digitized by Google

den der protestantische Verwalter der Dorpatschen Krongüter veranlaßt hat, in den Besitz der Kirche gekommen ist. Jedoch scheint das ein sehr schlechter Tausch gewesen zu sein, da der Schreiber des Berichtes sich bei dieser Gelegenheit bitter über diese „jämmerliche Stiftung" beklagt und zum Vergleich die früheren Besitzungen der Kirche heranzieht.

In Neuhausen flüchten die Bewohner vor dem herannahenden Zuge der Visitatoren, der noch durch bewaffnete Mannschaften des königlichen Kommissars Pokolawski[1]) verstärkt ist. Darum beschränkt sich die Tätigkeit der Visitatoren auf eine Messe in der Schloßkapelle.

Dagegen gibt es in Marienburg eine heftige Auseinandersetzung zwischen dem Kommissar und dem Adel, der gegen den polnischen Beamten den Vorwurf erhebt, er habe „eigenmächtig mehrere Witwen in gewissen Gütern dieser Provinz ihres Besitzes beraubt, ebenso unmündige und ähnliche Personen". Der Kardinal jedoch, dem der Adel eine Bittschrift in dieser Angelegenheit übergab, erklärte, der Kommissar habe nur den Willen des Königs erfüllt.

Von Adsel, Smilten und Ronneburg, ebenso von Wenden, wird kaum etwas berichtet, nur daß der Jesuit Andreas Krugerius sehr unzufrieden ist, weil er kein festes Gehalt hat[2]) und daß die Visitatoren in Wenden dem Pater Provincialis Campano begegneten.

Zufrieden konnte der Berichterstatter mit den Verhältnissen in Livland nicht sein. Den größten Schaden für die katholische Sache sieht er darin, daß der neue Bischof Patritius noch immer nicht kommen will. „Auch glaube ich", so sagt er, „daß die katholische Religion in dieser Provinz nur schwer Fortschritte machen wird, weil man soviel Mühe mit dem ersehnten Bischof hat." Wenn der Bischof noch länger ausbleiben sollte, rät der Schreiber des Briefes, daß der König „irgendeinen frommen und rechtlichen Mann herschicken möge, dessen Amt es sei, nachzusehen, wo man bequem Kirchen gründen oder wiederherstellen könne".

Auch die Zahl der katholischen Priester in Livland und die Fürsorge des Königs befriedigt den Berichterstatter nicht. „Ich sage Ihnen, daß in einer so großen Provinz, die so viele Schlösser hat, eine größere Zahl von Priestern sein müßte und ein besseres Gehalt, um sie zu unterhalten." Es sei nötig, „daß man für

[1]) Christiani, Balt. Mon. 36, S. 608.

[2]) Vgl. unten die Briefe der Jesuitenpater Quadrantinus, Tolgsdorff, Krüger an den Bischof von Ermland.

Digitized by Google

die wenigen Priester, die sich hier ungern und mit großer Mühe halten, sorge. Denn wenn auch Seine Maj. ihnen einiges gibt, so erdulden sie — weil sie es von den Hauptleuten, die oft Ketzer oder wenigstens wenig fromm sind, fordern müssen, und oft gezwungen sind, ihren Unterhalt von anderen zu erbetteln, da sie kein bestimmtes Gehalt haben, — doch viel Beschwerde und Elend, so daß sie es nicht aushalten können". Auch wird behauptet: „In jedem Winkel findet sich ein lutherischer Prediger und zuweilen auch ein paar; kaum sieht man aber dort einen katholischen Priester."

Man muß bei der Beurteilung dieses Schriftstückes bedenken, daß dem Verfasser daran liegen mußte, einmal die bisher geleistete Arbeit möglichst herauszustreichen und als Erfolg versprechend hinzustellen, andererseits aber die Lage als schwierig darzustellen, damit der Empfänger sich veranlaßt fühlte, seinen Einfluß für weitere und vielleicht auch bessere Unterstützung geltend zu machen. Diese beiden, ein wenig auseinandergehenden Ziele des Schreibens lassen sich in dem Text recht deutlich verfolgen. Es ist darum wohl notwendig, an der Darstellung des Berichtes hie und da einige Abstriche zu machen. Mit Sicherheit aber kann man feststellen, daß der katholischen Priesterschaft in Livland recht reiche Hilfsmittel zur Verfügung gestanden haben, trotz des kläglichen Tones, den der Schreiber zuweilen anschlägt.

Der Kardinalstatthalter Radzivill ließ der Arbeit der katholischen Geistlichkeit unzweifelhaft weitgehende Hilfe zukommen. Besonders deutlich geht das daraus hervor, daß er sich bewogen fühlt, die lutherische Geistlichkeit zur Zurückhaltung zu ermahnen. Es mutet geradezu grotesk an, daß in einem Lande, dem die freie Religionsübung nach Augsburgischer Konfession feierlich zugestanden war, die Prediger dieser Konfession ermahnt werden, „in ihren Grenzen zu bleiben", das heißt natürlich, sich die Angriffe des Katholizismus geduldig gefallen zu lassen. Bezeichnend ist auch, daß der Berichterstatter hofft, der Einfluß der katholischen Beamten des Königs werde die lutherischen Prediger einschüchtern. Da der König selbst die gegenreformatorischen Bestrebungen wollte und guthieß, war diese Hoffnung durchaus begründet. Es wurde eben von Staats wegen nach Möglichkeit die katholische Kirche restituiert und der Berichterstatter hatte durchaus recht, wenn er befriedigt feststellte, daß „der Kardinal die Provinz nicht nur als Gouverneur visitierte, sondern auch als Bischof, indem er nichts unterließ, was (der katholischen Kirche) Nutzen brachte oder bringen konnte".

Digitized by Google

Für die Wirkung der Gegenreformation in Livland ist die Angabe des Berichterstatters von Interesse, daß „in jedem Winkel sich ein lutherischer Prediger und zuweilen auch ein paar findet". Nach dem Kirchenvisitationsbericht vom Jahre 1613 waren im ganzen Lande außerhalb Rigas nur noch 7 lutherische Prediger, nämlich in Dorpat 2, in Wenden einer, in Pernau einer und drei auf dem Lande, dagegen 12 katholische Geistliche[1]). Auch der spätere livländische Generalsuperintendent Samson gibt in seinem Bericht über das Kirchenwesen Livlands von 1630 an: „Als ich bin Superintendent geworden Anno 1622 habe ich nicht mehr als 7 Pastoren in Livland gefunden[2])."

3. Die Tätigkeit der Jesuiten.

Aus dem Kirchenvisitationsbericht geht bereits hervor, daß die Hauptarbeit in Livland von den Jesuiten geleistet wurde, wie überall wo die Gegenreformation am Werke war. Man kann nicht anders, als auch hier die Klugheit, Umsicht und Energie bewundern, mit der dieser Orden vorging, und es ist verständlich, daß die katholische Kirche versuchte, sie in möglichst vielen Orten des Landes festzusetzen, so in Wenden, Kokenhusen und Dorpat, wo Jesuitenkollegien eingerichtet wurden, in Pernau, Wolmar und Ronneburg, wo einzelne Jesuitenpater ihren Wohnsitz nahmen. In Dorpat war das Jesuitenkollegium bereits 1583 in dem zur Katharinenkirche gehörigen Nonnenkloster eingerichtet worden[3]).

Von diesen Orten aus zogen die Jesuiten durch das ganze Land und versuchten vor allem auf die lettischen und estnischen Bauern, deren Sprache sie mit bewundernswerter Schnelligkeit lernten, Einfluß zu gewinnen und die Kinder der Adligen in ihre Schulen zu ziehen. In Anbetracht der Tatsache, daß der Unterricht der Jesuiten ausgezeichnet war und noch dazu unentgeltlich erteilt wurde, blieb ihnen der Erfolg nicht versagt. So berichtet Possevinus an den Ordensgeneral[4]), daß es ihm auf der Fahrt nach Riga (1582) gelungen sei, den angesehensten Edelmann von Illurt (Kurland) zu bewegen, ihnen seinen Sohn mitzugeben und ihnen später noch zwei seiner Söhne zur Erziehung zu schicken. Überraschend ist allerdings, daß auch der lutherische

[1]) Vgl. Büttner, S. 357.
[2]) Samsons Bericht über das Kirchenwesen Livlands an Oxenstirn. Stockholmer Reichsarchiv, Livonia, Vol. 176.
[3]) Groß, S. 514.
[4]) Schiemann, Katholisierung Livlands.

Digitized by Google

Geistliche des Ortes sich erboten haben soll, seinen Sohn mitzugeben.

Von der Tätigkeit der Jesuiten geben ein anschauliches Beispiel 8 Briefe der Jesuiten Fabian Quadrantinus, Andreas Kröger und Erdmann Tolgsdorff an Bischof Martin Cromer von Ermland[1]).

Im ersten Briefe, geschrieben von Quadrantinus, Riga, den 28. Mai 1582, wird berichtet: Skarga habe in der Jakobikirche in Gegenwart des Bischofs von Wilno (Gouverneur Radzivill) die Rigenser wegen ihres Bekenntnisses heftig angegriffen. Die Livländer seien aber haufenweis aus der Kirche gewichen, als ob man sie gejagt habe. Durch den zukünftigen Administrator Solikowski kommt Quadrantinus nach Pernau, Kröger nach Ronneburg und Tolgsdorff nach Wolmar.

Den zweiten Brief schreibt Tolgsdorff aus Riga (am 23. Juni 1582): Tolgsdorff und Vincerius predigen in den Rigaer Kirchen, aber meist vor Neugierigen, die die Predigten durch Lachen und Beschimpfungen stören. Der Zustand der katholischen Kirche in ganz Livland ist jammervoll. In Riga sind alle Bemühungen aussichtslos, da die Bürger ohne Ausnahme ihren 11 Predigern folgen. In ganz Livland kann kein katholischer Priester Geld verdienen und infolgedessen herrscht großer Mangel. Am Fronleichnamstage ist in Riga eine Prozession veranstaltet worden, die jedoch nur von der Jakobikirche bis zu dem benachbarten Kloster ging, und die ungestört verlaufen ist.

Im dritten Brief weiß Quadrantinus aus Pernau (7. August 1582) bereits Günstiges zu berichten. Ihre Arbeit sei nicht vergebens. Die Pernauer hörten ihn lieber als ihren eignen lutherischen Prediger. Dieser hat sogar in der Predigt gesagt, er wolle sein Amt als hoffnungslos aufgeben. An Christi Verklärungstage seien viele deutsche Bürger bis zum Schluß der Messe dageblieben. — Wegen der Kriegsgefahr sei man übereingekommen, allen Glaubensstreit ruhen zu lassen. — Der König fördere ihr Werk und habe Quadrantinus Kirchengeräte geschenkt.

Zwei Jahre später jedoch klingt aus einem gemeinsamen Brief der drei Jesuiten wieder ein Ton der Enttäuschung. Er ist am 20. November 1584 in Riga geschrieben. Es geht daraus hervor, daß die Pater beabsichtigten, Livland zu verlassen, und sie

[1]) 8 Briefe der obengenannten Jesuiten an Bischof Cromer. Originale im bischöflichen Archiv zu Frauenburg. Mitgeteilt von Edgar Groß, Livländische Gegenreformation S. 516—522.

Digitized by Google

freuen sich, daß der Bischof sie nicht zurückhält. Dagegen wollen der König und seine Beamten ihre Anwesenheit und Tätigkeit in Livland nicht missen; auf Befehl des Königs hält Radzivill sie in Riga zurück und sucht sie durch Geldversprechungen zum Bleiben zu bewegen. Tatsächlich ist dies Radzivill gelungen.

Der nächste Brief des Quadrantinus kommt wieder aus Pernau (11. Dezember 1584). Er berichtet über den Anfang der Kalenderstreitigkeiten: Der Pernausche Bürgermeister läßt das Mandat des Königs, das die Einführung des Gregorianischen Kalenders gebietet, nicht anschlagen. Er begründet seine Weigerung damit, daß er kein Latein verstünde. Der polnische Hauptmann läßt darauf die Mandate durch seine Diener am Rathause anheften. Aber über Nacht werden sie von unbekannten Tätern zur großen Freude der Lutheraner abgerissen. Quadrantinus versucht nun, durch Schreiben an den König und an den Gouverneur die Bestrafung der Pernauer zu veranlassen. — Um festzustellen, ob die Pernauer sich entgegen dem königlichen Befehl noch immer nach dem Julianischen Kalender richten, begibt sich Quadrantinus am 5. Dezember in die lutherische Kirche. Sowie ihn der lutherische Prediger erblickt, fängt er an, gegen den Papst, gegen Radzivill, gegen die katholischen Priester und vor allen Dingen gegen die Tauflehre des Hieronimus zu predigen. Da Quadrantinus glaubt, nicht schweigen zu dürfen — „qui tacet, consentire videtur“ — unterbricht er die Predigt mit einer Gegenrede, worauf eine lange Disputation zwischen beiden Predigern folgt, die Quadrantinus zur Verwirrung der Evangelischen und zur Erbauung der Katholiken durchgeführt zu haben glaubt.

Nicht in der gleichen Weise scheint Tolgsdorff seine Arbeit in Wolmar zu befriedigen. Quadrantinus berichtet am 11. November 1586 von dort, daß Tolgsdorff nach Riga zurück will. Der Bischof jedoch will ihn nicht weglassen. Auch der König versucht den Jesuiten auf seinem Posten zu halten und sendet ihm ein dementsprechendes Schreiben. — Noch immer fühlbar muß der Mangel an genügend Hilfskräften für die katholische Kirche gewesen sein, denn der Bischof bittet dringend um Zusendung einiger Priester. Quadrantinus unterstützt diese Bitte auf das Lebhafteste.

Die letzten Briefe von Quadrantinus — Wolmar, den 10. Februar und den 11. März 1587 — berichten über den Tod des Bischofs und dadurch entstandene Verwirrung in dessen Gütern, zu deren Verwalter Quadrantinus eingesetzt wurde.

Digitized by Google

Auch Lorenz Müller weiß über die Arbeitsmethoden der Jesuiten zu berichten[1]). „Der Jesuiten etliche", schreibt er, „fuhren mit den undeutschen Schiffern hinaus auf die See, hießen sie ihre Netze auswerfen und ziehen, fragten sie darnach, wie es käme, daß sie so wenig fingen, und ob sie bevor nicht mehr gefangen hätten? Die Fischer sagten: Ja, sie dächten wohl die liebe Zeit, da sie mehr gefangen hätten, aber es nähmen alle Dinge ab. Wie sie aber, um Ursache gefragt und als einfältige Leute nicht wußten darauf zu antworten, sagten die Jesuiten, das machte, daß sie an dem Worte Gottes und der alten katholischen Lehre nicht standhaftig beharret blieben wären. Vermahnten sie derhalben hinfürder mit allem Fleiß dazu, und schöpften ein wenig Wasser aus der See mit samt den gefangenen Fischlein, und auf vorgehende Zeremonie und Exorcismum, haben sie die See in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti getauft, das Wasser und die Fische benediziert, und die gefangenen Fische also lebendig wieder ins Meer geworfen, den Fischern auch befohlen, sie sollten silberne Fische von aller und jeder Art, so am selben Orte zu streichen pflegten, machen lassen in der Ehre S. Jakobs und dieselben verordnen in der Jesuitenkirche zu S. Jakob zu Riga, nicht zweifelnd, sie sollten auf ihre Gebete hinfürder, wofern sie sich auch zu der rechten katholischen Kirche finden würden, viel mehr fangen."

Diese Erzählung Müllers trägt allerdings sehr stark legendären Charakter. Trotzdem aber haben wir kaum Grund, an der Wahrheit des Berichtes zu zweifeln, wenigstens nicht daran, daß die Jesuiten die lettischen Fischer auf solche und ähnliche Weise zu beeinflussen suchten. Aus der Geschichte des Jesuitenordens wissen wir, daß die Glieder der „Societas Jesu" sich nicht leicht ein wirksames Propagandamittel entgehen ließen, auch wenn es nicht so ganz in den Rahmen christlicher Anschauungen paßte. Vor allem aber erzählen uns die Annalen der Jesuiten von Wenden und Riga Begebenheiten, bei denen die Jesuiten ganz ähnlich die Leute bei — wie wir sagen würden — abergläubischen Vorstellungen zu fassen versuchten.

Die wesentlichste Feststellung aber sowohl aus den Briefen der Jesuitenpater als auch aus dieser Erzählung Müllers ist die: Bei der deutschen Bevölkerung Livlands hatten die Jesuiten nur sehr geringe Erfolge. Sie beschränkten daher ihre Predigttätigkeit meist auf die lettischen und estnischen Bauern und Fischer.

[1]) Lorenz Müller, S. 64.

Digitized by Google

Gegen die deutschen Livländer aber riefen sie die Macht des polnischen Staates zu Hilfe, und suchten sie durch Schikane und heimliche Wühlarbeit gefügig zu machen.

f) Die Kalenderunruhen in Riga.

Trotz der provozierenden Haltung der Jesuiten kam es in Riga zunächst nicht zu gewalttätiger Abwehr der Bürgerschaft. Man mußte die unter Polens Schutz stehenden gewähren lassen, und so beschränkten sich die Mißfallensäußerungen der Lutheraner auf Kontroverspredigten der Geistlichen und darauf, daß gelegentlich den Jesuiten die Fenster eingeworfen wurden, worüber diese sofort bei dem König Beschwerde einlegten. Stephan Bathori ließ denn auch sogleich die Gesandten Rigas seinen Unwillen über solche Vorkommnisse fühlen[1]).

Erst als die Erbitterung über die ständige Verletzung ihrer religiösen Gefühle und über das unverfrorene Auftreten der Jesuiten ihren Höhepunkt erreicht hatte, kam es zu gewalttätigen Ausschreitungen der Bürger. Diese richteten sich jedoch zunächst nicht gegen die Urheber des Übels, sondern gegen den Rat und diejenigen Rigaischen Bürger, die zur Nachgiebigkeit gegenüber den Forderungen Stephan Bathoris geraten hatten. Es kam zu diesen Ausschreitungen im Verlaufe der Kalenderunruhen, die jahrelang die Stadt in Erregung hielten[2]). In den Unruhen spielten zweifellos eine ganze Reihe rein politischer Momente eine große Rolle, sie überwogen schließlich bei weitem die religiösen. Sie waren zum guten Teil ein Kampf um die Macht in der Stadt, „eine demokratische Bewegung der Gemeinde gegen die ausschließliche Herrschaft des Rates“[3]), zugleich waren sie aber auch „eine eifrige protestantische Opposition wider dessen Nachgiebigkeit gegen die Forderungen des polnischen Königs und der Jesuiten“[4]).

Ihren Ausgangspunkt fand die Bewegung in der vom König gestellten Forderung auf Einführung des Gregorianischen Kalenders. An sich war diese Forderung sicherlich religiös gleichgültig, wenn auch die Kalenderaktion in gewissem Sinne eine Machtprobe Gregors XIII. darstellte. Sie wurde jedoch in Riga

---

[1]) Gesandtenbericht vom 1. Jan. 1584. R. ä. R. A.

[2]) Über die Kalenderunruhen, deren ausführliche Darstellung und Untersuchung in diesem Rahmen nicht möglich ist, vgl.: Dsirne, Die Kalenderunruhen in Riga. Bergmann, Hist. Schriften, 2. Die Kalenderunruhen in Riga. Christiani, Balt. Mon. 37, S. 408ff.

[3]) u. [4]) Dietrich, Allgemeine deutsche Biographie, Mag. Hermann Samson, Bd. 30, S. 312.

Digitized by Google

— ebenso wie an vielen anderen Orten — als ein Angriff des Katholizismus auf die lutherische Kirche aufgefaßt, eben weil der Urheber dieser Neuerung der Papst war. So empfand man die Forderung Stephan Bathoris nur „als ein Glied in der langen Reihe von Rechtsbrüchen, die Livland und Riga um Freiheit und Glauben bringen sollten“[1]). Und so war für die Lutheraner Livlands die Einführung des neuen Kalenders nicht religiös gleichgültig, und ihre Erbitterung ist durchaus verständlich. Noch hundert Jahre später macht sich diese Erbitterung bei Kelch in Worten Luft wie „unheilige Väter der Versammlung zu Trident, neuer Kalendermacher, ganz unnötiger Kalender, Kalendergrillen des Papstes, antichristliche Zeitveränderung“[2]). Wie groß muß da erst die Erbitterung bei denen gewesen sein, an die diese Forderung gerichtet war. Es ist verständlich, daß die schon sowieso aufs äußerste gereizten Rigaischen Bürger sich in ihren Abwehrmitteln vergriffen.

Der Rat hatte zunächst auf eine Eingabe der Geistlichkeit hin den neuen Kalender nicht eingeführt[3]). Aber ein königliches Edikt (1584) verlangte von neuem sofortige Einführung des Kalenders. Nun entschloß sich der Rat, dem Befehle des Königs nachzukommen, und auf seine Veranlassung stellte auch das Ministerium unter Führung des Oberpastors Georg Neuner fest, daß die Einführung des Kalenders einen rein weltlichen Akt bedeute und dem lutherischen Glauben nicht widerstrebe. Am 18. Oktober wurde das königliche Mandat, das den Gregorianischen Kalender einführte, angeschlagen[4]).

Die Bürgerschaft jedoch wollte ihre Zustimmung zu dem Schritt des Rates nicht geben. Sie weigerte sich mit Entschiedenheit, das Weihnachtsfest 1584 an dem durch den Gregorianischen Kalender festgesetzten Tage zu feiern. Die lutherischen Kirchen blieben leer, und die katholische Weihnachtsmesse in der Jakobikirche wurde durch eine erregte Menge gestört. Nur mit Mühe konnte ein größerer Aufruhr verhindert werden[5]). Verschärft wurde der Konflikt zwischen Rat und Gemeinde dadurch, daß am Tage nach dem katholischen Weihnachtsfeste das Jesuitenkollegium eröffnet wurde, worüber es zwischen dem Oberpastor Neuner und dem Rektor Möller zu heftigen Auseinandersetzungen kam,

[1]) Schiemann, Katholisierung Livlands, S. 121.
[2]) Kelch, S. 409, 410.
[3]) Vorstellung des geistlichen Ministeriums wegen des Neuen Kalenders. 23. Nov. 1582.
[4]) Reckmanns Diarium, B. A., 4, S. 283.
[5]) Ebd., S. 284. Vgl. Fabricius, Scriptores Rerum Livoniarum II, S. 484 f.

Digitized by Google

in denen der Rektor dem Geistlichen vorwarf, daß er durch Duldung dieser Maßnahme „bei dieser Stadt wie ein ehrvergessener, loser Mann und Schelm" handele. Als Neuner daraufhin beim Rate klagte und mit der Strafe des Königs bei etwaiger Widerspenstigkeit der Gemeinde drohte, antwortete der Rektor, der König werde an dem, was er der Stadt gelobt habe, sicherlich nicht meineidig werden.

Unter der Führung des Rektors Heinrich Möller feierte die Bürgerschaft das Weihnachtsfest an dem Tage, auf den es nach dem Julianischen Kalender fiel. Zuvor hatte sie den Rat durch eine Gesandtschaft um seine Einwilligung gebeten. Jedoch der Rat hatte sie versagt.

Der Burggraf Nikolaus Ecke kam eben aus Polen zurück. Als er den Rektor wegen seiner Äußerungen gegenüber Neuner und wegen seiner Predigten am Weihnachtsfeste in der Schule zur Verantwortung ziehen wollte, als er ihn, allerdings ohne Zustimmung des Rates, verhaften ließ und trotz der Bitten der Bürgerschaft nicht freilassen wollte, als sich schließlich das Gerücht verbreitete, der Rektor solle in der gleichen Nacht als Majestätsverbrecher hingerichtet werden, da brach der Tumult los. Die Menge befreite den Rektor, stürmte die Häuser des Burggrafen, des Prediger Neuner und des Syndikus Gotthard Welling, die man für die Übergabe der Jakobikirche, den Einzug der Jesuiten und die Einführung des neuen Kalenders verantwortlich machen wollte. Nur mit Mühe konnte der Bürgermeister Nienstädt, der als einziger aus dem Rate den Mut zu bewaffneten Widerstande fand, die Häuser des Tastius und des Sekretär Kanne und das Jesuitenkollegium vor dem gleichen Schicksal retten.

Nachdem die Gemeinde sich mit bewaffneter Hand die tatsächliche Macht in der Stadt verschafft hatte, verlangte man Rechenschaft vom Rat, vor allem von Welling, Tastius und Ecke, warum die Jakobikirche abgetreten, die Jesuiten in die Stadt gekommen, der neue Kalender angenommen worden wäre, weiter über die Verhaftung des Rektors und über eine kürzlich vorgenommene Änderung der Gottesdienstordnung. Ein Sechzehnerausschuß der Gemeinde verhandelte mit dem Rat über diese Dinge und über Neuregelung des Stadtregimentes. 14 Tage zogen sich die Verhandlungen hin. Gleichzeitig wurden vom Rate Privatklagen gegen Tastius, Welling und Ecke verhandelt. Der Gouverneur Radzivill und der Herzog Gotthard von Kurland, die beide Vermittlungsvorschläge machen wollten, wurden abgewiesen. Man fürchtete wohl den mächtigen Einfluß vor allem

Digitized by Google

des Kardinals, dem man noch nicht einmal die Stadtpforten öffnete, und wollte den Vertrag mit dem Rate allein unter Dach und Fach bringen. Das Ergebnis der Verhandlungen war, daß alle Privatklagen für das erste niedergeschlagen wurden, und daß man am 16. Januar 1586 die „Rigaer Kompakten" abschloß, mit denen die Kalenderunruhen zunächst einen Abschluß fanden.

Der Vertrag umfaßte 63 Artikel. Die ersten elf und der Artikel 51 enthielten die Ordnung der kirchlichen, der Artikel 20 die der Kalenderfrage, die übrigen erledigten die Stadtangelegenheiten[1]). Der erste Artikel trug der Geistlichkeit Rigas Verhandlungen mit allen „livländischen, überdünschen und kurischen" Ministerien auf, „damit dieser ganzen livländischen Provinz Einigkeit, Ruhe und Frieden in dem göttlichen Wort gebauet und erhalten bleibe". Der zweite forderte die Berufung eines Superintendenten für das ganze Land. Der dritte verbot den Predigern Einmischung in weltliche und politische Händel, der vierte führte die alte Kirchenordnung, die unter Neuners Führung beseitigt worden war, wieder ein. Der fünfte forderte Gehaltsaufbesserung für die Geistlichen und trug ihnen auf, bei der Predigt kein Konzept zu benutzen „um der bösen Nachrede willen", während der sechste sie ermahnte, ihre Ratschläge nicht nur auf ein oder zwei Personen zu richten; dem Rektor verschaffte er Sitz und Stimme in dem Ministerium. Der Rat wurde ersucht, in Zukunft den Besitz an Kirchen und Kirchengütern, wie ihn Stephan Bathori bestätigt hatte, zu verteidigen (Art. 7), Uneinigkeit zwischen den Predigern und Lehrern durch verständige Männer zu schlichten (Art. 8), das Jesuitenkollegium nach Möglichkeit abzuschaffen (Art. 9), Rechenschaft über die Kirchengüter abzulegen (Art. 10) und die Unordnungen in den Hospitälern und Armenhäusern zu beseitigen (Art. 11). — Durch Artikel 20 wurde der alte Kalender für weltliche und kirchliche Handlungen wieder eingesetzt, Artikel 51 verlangte vom Rate, gemeinsam mit der Gemeinde den König zu bewegen, für die Jakobikirche eine bestimmte Anzahl Priester einzusetzen und den Jesuiten das Herumtragen der Monstranz in den Straßen der Stadt zu verbieten.

Der Sinn aller übrigen Artikel war, der Gemeinde das Mitregiment über die Stadt zu verschaffen, die Gelder der Stadt der Mitkontrolle der Bürgerschaft zu unterziehen und die Macht des Rates über die Bürger einzuschränken. Vor allem wurden die Befugnisse des Burggrafen beschnitten, der in Zukunft nicht

[1]) Bergmann, Hist. Schriften, 2. Anhang. S. 245 ff.

Digitized by Google

zugleich worthabender Bürgermeister sein sollte. Der Gemeinde wurde das Recht der Versammlungsfreiheit auch ohne Zustimmung des Bürgermeisters und die Berufung eines Gildensekretärs zugestanden. Dem Rat wurde ein Ausschuß der Gemeinde beigegeben, der alle wichtigen Angelegenheiten der Gemeindeversammlung vorzutragen hatte.

Der Rat stimmte begreiflicherweise diesem Vertrage nur unter dem Druck der Verhältnisse zu, behielt sich auch in einer besonderen Klausel „Untertänigkeit, Gehorsam und Treue" gegen den polnischen König vor.

Die Führer der Gemeinde in diesen Verhandlungen und in den folgenden Jahren waren der Notar Martin Giese und der bald darauf zum Altermann gewählte Hans von Brinken[1]). Hinter ihnen stand der Ratsherr Claus Ficke, der sich ja schon immer in Opposition zum Rate befunden hatte.

In der Geschichtsschreibung des Kalenderstreites schneiden diese Führer der Rigaischen Bürgerschaft nicht gerade sehr günstig ab, und besonders Giese sucht man als einen überehrgeizigen, gefährlichen Demagogen hinzustellen, der aus reinem Eigennutz gehandelt haben soll. Am weitesten geht (abgesehen von Bergmann, in dessen Augen Giese nur ein Verbrecher ist) Seraphim, der über Giese schreibt: „Offenbar noch jung an Jahren, aber von pekuniären Nöten arg gepeinigt, warf er sich in das Getriebe der städtischen Politik. Gewandt in allen körperlichen Künsten, wie er denn als Fechter und Ringkämpfer in Braunschweig und Königsberg großen Ruf erlangt hatte, redegeübt und ein Kenner der lateinischen Sprache, lebendigen Geistes und als Mann ohne viel Ahnen mit revolutionärem Öl gesalbt, wies er alle Eigenschaften auf, die in leidenschaftlich bewegten Zeiten den Demagogen und Volkstribunen machen[2])." Es ist eine völlige Unmöglichkeit, die Bestimmung eines Mannes zum „Demagogen und Volkstribunen" herleiten zu wollen aus der Länge seiner Ahnenreihe. Zudem spricht nichts gegen die Annahme, daß Giese, der erst vor kurzer Zeit nach Riga gekommen war, aus einer Lübeckschen Patrizierfamilie stammt. Es waren meist Söhne dieser Stände, die in jener Zeit das Studium der Rechte ergriffen. Allerdings wies Giese eine große Anzahl Eigenschaften auf, die einen Volksführer in bewegten Zeiten ausmachen, Eigenschaften, die den meisten Ratsgliedern offenbar abgingen, nämlich Tatkraft, Entschlußfähigkeit und den festen Willen, sich durch-

[1]) Padels Tagebuch, Mitt. 13, S. 369.
[2]) E. Seraphim, Livländische Geschichte, Bd. 2 (1904), S. 138.

Digitized by Google

zusetzen. Für die Vermutung, daß er sich in die politischen Wirren Rigas gemengt habe, um sich aus pekuniären Nöten zu helfen, wie man aus Seraphims Beurteilung lesen muß, liegt keinerlei Veranlassung vor. Der einzige Hinweis in der Verteidigungsschrift der Ratsglieder, daß Giese „von geringem Vermögen" sei[1]), bietet dafür nicht genügend Anhalt. Sicherlich war eine der Haupttriebfedern seines Handelns der Ehrgeiz, eine Rolle in der Stadt zu spielen, und dieser Ehrgeiz wuchs, je mehr Macht er in die Hände bekam, je mehr die Bewegung in einen reinen Machtkampf zwischen Rat und Gemeinde ausartete, in einen Kampf um die neu erworbenen Rechte der Gemeinde. Aber es liegt kein Grund vor anzunehmen, daß Giese und Brinken die religiösen Motive der Auseinandersetzungen gleichgültig, daß sie im Grunde sogar „jesuitenfreundlich"[2]) gewesen seien. Es ist kein Zweifel, daß ihnen im Laufe der Jahre, in denen sie als Vertreter der Bürgerschaft die Macht in den Händen hielten, die religiösen Motive der Bewegung mehr und mehr aus den Augen kamen, daß es ihnen schließlich nur darauf ankam, die erworbenen Rechte gegen den insgeheim mit den Polen arbeitenden Rat zu verteidigen. Als sie aber die Führung der Bürgerschaft übernahmen, da wurden sie getragen von einer Bewegung, die in diesem Augenblicke mindestens ebenso stark, wenn nicht stärker, auf religiöskirchlichen wie auf demokratischen Motiven beruhte. Und so sehr auch im Laufe der Kalenderunruhen das kirchlich-religiöse Moment gegenüber dem politisch-demokratischen zurücktrat, ganz vergessen wurde es nie. Warum sollten gerade die Führer der Bürgerschaft unberührt geblieben sein von diesen religiösen Motiven, warum sollen sie diese lediglich ausgenützt haben, um ihre Macht zu stärken? Wir dürfen nicht vergessen, daß in jener Zeit alle kirchlichen und religiösen Fragen weit stärker mit dem Leben des einzelnen und auch mit dem der Gemeinde verknüpft waren, als wir uns heute im allgemeinen vorstellen können. Man konnte damals schwerlich große Stadtpolitik treiben, ohne immer wieder kirchliche Fragen berücksichtigen zu müssen.

Die Rigaer Kompakten von 1586, an deren Zustandekommen Giese und Brinken maßgeblich mitgearbeitet haben, enthalten in kirchlicher Beziehung die Abstellung aller Schäden, die die Gemeinde festgestellt zu haben glaubte. Sie gehen sogar darüber hinaus und geben in den ersten beiden Artikeln zwei wichtige Anregungen, die dem Rat bisher fremd geblieben waren, ob-

[1]) Bergmann, Histor. Schriften 2, S. 145.
[2]) Christiani, Balt. Mon. 37, S. 470.

Digitized by Google

gleich er seit 60 Jahren die Leitung der lutherischen Kirche in den Händen hatte: Die Berufung eines Generalsuperintendenten und die Verbindung mit den übrigen lutherischen Kirchen des Landes. Es blieb auch nicht nur bei dieser Anregung; am 23. Juli 1586 wurde der Stadtsekretär Lorenz Eiche von Rat und Gemeinde nach Deutschland geschickt, um die Berufung eines Superintendenten zu betreiben[1]). Der Wittenberger Professor Mylius war für den Posten ausersehen. Daß die Anregungen noch nicht verwirklicht werden konnten war Schuld der verworrenen Zeitverhältnisse. Daß sie aber überhaupt gegeben wurden, zeugt nicht von religiös-kirchlicher Gleichgültigkeit der Bürgerführer.

Christiani glaubt freilich feststellen zu können, daß die Artikel über die kirchliche Ordnung der Stadt nicht den Kernpunkt des Vertrages bildeten[2]). Es wird an sich schwierig sein, den Kernpunkt des Vertrages aus den übrigen 50 Artikeln herauszufinden, die alle möglichen oft recht belanglosen Gemeindeangelegenheiten ordneten. Nach Ursprung und Wesen der Kalenderunruhen muß man annehmen, daß diese 13 Artikel, mit denen die Bürgerschaft und ihre Führer alle kirchlichen Schäden zu beseitigen hofften, ihnen mindestens ebenso wichtig waren wie die übrigen.

Christiani stützt seine Beurteilung Gieses auf dessen Haltung gegenüber den Jesuiten. Tatsächlich ließen die Führer der Bürgerschaft am Tage nach dem Aufruhr diesen die Nachricht überbringen, daß sie nichts zu fürchten hätten. Das erscheint nach der Bedrohung der Jesuiten in der vorhergehenden Nacht eigenartig. Aber die Vertreibung der Jesuiten hätte nur dann „konsequenterweise" jetzt erfolgen müssen[3]), wenn die Führer sich von dem Willen der Massen treiben ließen! Sie waren jedoch gerade in dieser ersten Zeit bemüht, maßvoll vorzugehen. Die Nachricht an die Jesuiten ist nicht mehr als eine Vorsichtsmaßregel, um nicht durch radikales Vorgehen gegen die Günstlinge Stephan Bathoris dessen Zorn hervorzurufen. Mit dem mächtigen polnischen König wollte es auch die Bürgerschaft wenigstens nicht gänzlich verderben. Damit stimmt zusammen, daß man dem Schloßhauptmann versicherte, es solle nichts gegen des Königs Autorität unternommen werden, daß in den Kompakten der Vertrag, nach dem Stephan Bathori die Jakobikirche an sich genommen hatte, respektiert, gleichzeitig aber alles übrige Kirchen-

[1]) Vollmacht des Rates und der Gemeinde für L. Eiche, 23. Juli 1586. R. ä. R. A.
[2]) Christiani, Balt. Mon. 37, S. 465. [3]) Ebd., S. 427.

Digitized by Google

gut in Schutz genommen wurde, daß gegen das Jesuitenkollegium nur nach Maßgabe der Umstände vorgegangen werden sollte und schließlich auch, daß der König zunächst sehr milde auftrat[1]). Unklug war allerdings, daß unter diesen Umständen dem Gouverneur der Eintritt in die Stadt verwehrt, und daß ein erstes maßvolles Schreiben des Königs gar nicht beantwortet wurde. Die Verhandlungen mit dem König wurden überhaupt nicht sehr geschickt geführt. Aber auch sie zeugen davon, daß den Führern der Gemeinde die religiös-kirchliche Seite der Unruhen nicht gleichgültig war.

Bald nach Abschluß der Kompakten war gegen Tastius ein Prozeß wegen Überschreitung seiner Instruktion bei den Verhandlungen von Drohiczin angestrengt worden. Er hatte sich dem Urteil durch Flucht entzogen. Ebenso flüchteten der Burggraf Ecke und der Oberpastor Neuner. Der Ratssekretär Kanne wurde aus der Stadt ausgewiesen. Diese „exules", wie sie in den Schreiben der Stadt genannt werden, strengten Schadenersatzklage gegen die Stadt an. Die Verhandlungen vor dem Kardinalstatthalter Radzivill scheiterten. Darauf wandten sich die Geschädigten an den König selbst, der nunmehr die Kassation der Kompakten befahl. In dieser mißlichen Lage wandte sich der Rat an den Jesuitenpater Possevino, der Ende des Jahres in Riga weilte. Er empfahl ihm, eine Gesandtschaft an den König zu schicken, die um Verzeihung für den Aufruhr bitten und die Auslegung der Privilegien ihm überlassen sollte[2]). — Wenn die Führer der Gemeinde um diesen Schritt des Rates überhaupt gewußt haben, dann ist das noch kein Beweis für ihre „Jesuitenfreundlichkeit", wie Christiani meint[3]). Dem widerspricht zu deutlich die Tatsache, daß die Gesandtschaft, die sich am 15. Januar 1586 auf den Weg machte, den ausdrücklichen Befehl mitnahm, gegen die Tätigkeit der Jesuiten in Riga Protest zu erheben[4]).

Während der Verhandlungen mit dem Könige, die nun begannen, wurde die Klageschrift der Gemeinde gegen den Rat vorgebracht. Darin wurden auch mit aller Offenheit gerade die kirchlich-religiösen Motive der Unruhen geschildert, sowohl die durch die Drohiczíner Verhandlungen herbeigeführte Abtretung der Jakobikirche, der Einzug der Jesuiten und die Einrichtung des Kollegiums als auch die religiöse Beunruhigung der Gemeinde

[1]) Christiani, Balt. Mon. 37, S. 468.
[2]) Possevino an den Rat, Dez. 1585. R. ä. R. A.
[3]) Christiani, Balt. Mon. 37, S. 470.
[4]) Gesandtschaftsinstruktion vom 15. 1. 1586, R. ä. R. A.

Digitized by Google

durch die Einführung des Gregorianischen Kalenders. Von dem Gesichtspunkte aus, daß Stephan Bathori durch diese Klageschrift für die Bürgerschaft gewonnen werden sollte, war dies ein schwerer taktischer Fehler, da der König an all diesen Dingen unmittelbar beteiligt und seine Einstellung in der Kirchenfrage bekannt war. Da man den Führern der Bürgerschaft kaum zutrauen kann, daß sie einen solchen Fehler aus politischer Unklugheit begangen haben, ist dies nur als ein Versuch anzusehen, dem König Verständnis für die aus diesen Ursachen entstandene Erregung der Bürgerschaft nahezubringen, wiederum ein Beweis dafür, daß ihnen selbst diese Dinge ebenfalls von Bedeutung sein mußten. Es wäre ihnen sicher viel leichter gefallen, den König von der Berechtigung ihres Vorgehens gegen den Rat zu überzeugen, wenn sie sich auf die Klagen beschränkt hätten, die dem Rat, vor allem dem Burggrafen, Bedrückung der Bürger vorwarfen. Die Verteidigungsschrift der Ratsglieder trifft denn auch sehr geschickt diesen wunden Punkt und stellt mit Fleiß alle Fehltritte zusammen, die sich die Bürgerschaft gegen die Katholiken, gegen das Kalendermandat des Königs und die dadurch bestimmte kirchliche Ordnung hatte zu Schulden kommen lassen.

Unter diesen Umständen konnte es gar nicht anders kommen, als daß der König an der Aufhebung der Kompakten festhielt, Entschädigung für die „exules“ und Beachtung des Gregorianischen Kalenders verlangte. Gleichzeitig befahl er die Auslieferung der Bürgerschaftsführer an das königliche Gericht. Wenn diese seine Forderungen erfüllt und die Jesuiten in Ruhe gelassen würden, dann versprach er alles zu verzeihen[1]).

Als die Rigaschen Gesandten im April 1586 diesen Bescheid des Königs überbrachten und ein königlicher Kommissar von der Gemeinde die Auslieferung ihrer Führer verlangte, da erst brach sich der Radikalismus in der Bürgerschaft Bahn. Der Kommissar des Königs mußte unverrichteter Sache wieder abziehen. Zwei Monate später wurde dem Bürgermeister von Bergen, dem Syndikus Welling und Tastius, der auf der Flucht aus dem Schlosse ergriffen worden war, der Prozeß gemacht. Bergen entkam mit Hilfe seiner Frau, aber Tastius und Welling mußte der Rat unter dem Druck der Bürgerschaft zum Tode verurteilen und das Urteil vollstrecken lassen (27. Juni und 1. Juli). Auch hierbei benahm sich der Rat so schwächlich wie nur möglich. Selbst unter den Verwandten der Verurteilten fand Nienstädt

[1]) Schreiben des Königs an den Rat, 29. März 1586. R. ä. R. A. Gesandtschaftsbericht vom April 1586. R. ä. R. A.

Digitized by Google

niemand, der sich bereit erklärte zu einem Versuche, die beiden mit bewaffneter Hand zu befreien.

Auf diesen Akt offener Rebellion folgte die Achterklärung Gieses und Brinkens durch den König und die Vorladung des Rektors Möller vor das königliche Tribunal. Die Bürgerschaft weigerte sich jedoch, die Acht vollstrecken zu lassen, und schickte Gesandte an den Herzog von Kurland, er möge zwischen dem Rate bzw. den geflohenen Ratsgliedern und der Gemeinde vermitteln und sich bei dem König für Giese und Brinken verwenden[1]). Auf seinen Rat erklärte sich die Gemeinde bereit zur Entschädigung Eckes und Neuners. Dafür sollte alles Vorgefallene vergessen sein und der Rat verpflichtete sich, nach altem Brauche zu regieren[2]). Am 1. August zogen die Gesandten Rigas zum König, um ihm diese Vergleiche zu unterbreiten und die Begnadigung der Geächteten auszuwirken, jedoch mit der ausdrücklichen Weisung, über den Inhalt der Kompakten nicht zu verhandeln[3]). Herzog Gotthard von Kurland erklärte sich auch bereit zur Vermittlung gegenüber dem König[4]). Doch auch dies war vergeblich. Stephan Bathori war entschlossen, auf alle Fälle den Widerstand Rigas zu brechen. Am 20. Oktober mußten die Gesandten berichten, daß der König einige hundert Heiducken nach Livland gesandt habe, um der Stadt die Zufuhr abzuschneiden[5]). Einige Tage darauf teilt ihnen der Rat mit, daß 300 polnische Schützen angekommen und die Landschaft aufgeboten sei, daß an der Düna ein Blockhaus gebaut würde[6]), und beklagt sich, daß die Polen in der Umgebung der Stadt plünderten[7]).

Nach dem ersten Bericht der Gesandten von ihren Unterhandlungen mit dem König hatte es fast den Anschein, als ob Stephan Bathori nicht allzu hart vorgehen wollte. Allerdings war der König über die Hinrichtung Wellings und Tastius' sehr erzürnt, und die Gesandten verlangten vom Rate, daß deren Hinterbliebene entschädigt werden sollten, damit Stephan Bathori nicht gereizt würde[8]). Inzwischen traf die Nachricht von der Abreise Gieses, der heimlich am 8. November nach Schweden ging,

[1]) Instruktion für die Gesandten zum Herzog von Kurland. 23. Juli 1586. R. ä. R. A.
[2]) Reckmanns Diarium, B. A. 4, S. 287.
[3]) Gesandtschaftsinstruktion Oktober 1586. R. ä. R. A.
[4]) Gesandtenbericht 14. Oktober 1586. R. ä. R. A.
[5]) Gesandtenbericht 20. Oktober 1586. R. ä. R. A.
[6]) Schreiben des Rates an die Gesandten. 26. Okt. 86. R. ä. R. A.
[7]) Schreiben des Rates an die Gesandten. 2. Nov. 86. R. ä. R. A.
[8]) Schreiben der Gesandten a. d. Rat. 10. Nov. 86. R. ä. R. A.

Digitized by Google

am königlichen Hofe ein[1]). Da erklärte der König, daß er nur bei Erfüllung seiner bisherigen Forderungen den Vertrag zwischen Rat und Gemeinde bestätigen könne[2]), und die Gesandten mußten unverrichteter Sache abreisen, weil der König erkrankte. Als sie auf der Heimreise waren, erreichte sie schon die Nachricht, daß Stephan Bathori am 2. Dezember 1586 gestorben sei.

g) Die Austreibung der Jesuiten aus Riga. Das Ende der Kalenderunruhen.

Mit einem Schlage änderte sich durch den Tod des Königs die Lage der Stadt Riga. Stärker noch als bisher wurden die Kirchenfragen in den Vordergrund der Verhandlungen mit Polen geschoben. Selbstverständlich war dies auch ein politischer Schachzug der Stadt. Man wollte dadurch die Aufmerksamkeit von der so schwierigen Frage der Auslieferung der Geächteten ablenken. Tatsächlich trat diese Frage zunächst zurück. Als sie von den Polen wieder aufgenommen wurde, bildete sie nicht mehr wie bisher eine conditio sine qua non. Unabhängig davon wurden die Verhandlungen um die Kirchenfragen und die Stadtprivilegien weitergeführt.

Schon den Gesandten der polnischen Stände, die der Stadt den Tod König Stephans offiziell ansagten, wurden die Religionsbeschwerden Rigas vorgetragen[3]). Auf dem Generalkonvokationstage im Februar 1587 unterbreitete sie der Stadtsyndikus David Hilchen den Ständen[4]), worauf diese eine Untersuchung der Frage zusagten[5]).

Als Giese von seiner Reise nach Schweden, wo er vergeblich beim schwedischen König um Schutz für Riga nachgesucht hatte, am 23. April 1587 zurückkehrte[6]), nahm die Haltung der Stadt sogleich schärferen Charakter an. Am 5. Mai wurde von Rat, Alterleuten, Gemeindeausschuß und Predigern der Beschluß gefaßt, die Jakobikirche von den polnischen Ständen zurückzufordern[7]). Am 6. Juni zogen die Gesandten der Stadt mit einer dementsprechenden Instruktion, die zugleich Abbruch des auf König Stephans Befehl gebauten Blockhauses an der Düna

[1]) Gesandtenbericht vom Dezember 1586. R. ä. R. A.
[2]) Ebd. [3]) L. Müller, S. 114.
[4]) Instruktion und Bericht der Gesandtschaft zum Generalkonvokationstage. Februar 1587. R. ä. R. A.
[5]) Polnischer Senat an den Rat. 7. März 1587. R. ä. R. A.
[6]) Reckmanns Diarium, B. A. 4, S. 288. [7]) Ebd., S. 289.

Digitized by Google

und Bestätigung der politischen Freiheiten der Stadt forderte[1]), nach Polen ab. Doch wartete man in der Blockhausfrage das Ergebnis der Unterhandlungen nicht ab. Die Bürgerschaft versuchte das Blockhaus zu stürmen (29. Juli bis 2. August). Aber sie mußte den Sturm als aussichtslos abbrechen[2]). Als nun am 3. August die Gesandten aus Polen zurückkamen und wieder den Bescheid brachten, daß die Kirchenangelegenheit aufgeschoben sei, und nur die Zusage des Erzbischofs von Gnesen mitteilen konnten, daß er für die Zurückziehung der Jesuiten und ihre Ersetzung durch „gewöhnliche Pfaffen" eintreten würde, im übrigen aber auch im Namen der polnischen Stände die Auslieferung der Geächteten verlangten[3]), nahm die Bürgerschaft die Jakobikirche gewaltsam wieder in Besitz. Am 19. August wurde der Friede mit der Besatzung des Blockhauses, die die Dünamündung bisher nicht freigegeben hatte, abgeschlossen, wobei sich die Stadt zur Zahlung einer erheblichen Summe bereitfinden mußte[4]). 4 Tage später, am 23. August, zogen Abgesandte des Rates, der Gemeinde und der Geistlichkeit zu den Jesuiten, forderten ihnen die Schlüssel der Jakobikirche und der ihnen übergebenen Häuser an der Kirche ab und verlangten, daß sie die Stadt verließen. Unter dem Druck der Verhältnisse und ohne den Schutz des polnischen Staates, in dem über der Zwiespältigkeit der Königswahl heftige Streitigkeiten entstanden waren, fügten sich die Jesuiten und zogen aus der Stadt auf das Schloß[5]). „Darauf ist am 26. August die Vesper in S. Jakobi auf undeutsch gesungen und gehalten, den 27. Oktober der Gottesdienst auf undeutsch mit Singen und Predigen gehalten worden, nachdem am 25. August die Jesuiten aus der Stadt gegangen. Tum Lutherus orat, tum Jesuita fuge[6])."

Es entspricht nicht den Tatsachen, daß Giese die Austreibung der Jesuiten bewerkstelligt habe, um seine durch den mißglückten Blockhaussturm ins Wanken geratene Volksgunst wieder zu festigen[7]).

---

[1]) Beschwerde auf dem Wahltage 1587. R. ä. R. A.

[2]) Reckmanns Diarium, B. A. 4, S. 289. Padels Tagebuch, Mitteilungen 13, S. 392 u. 393.

[3]) Gesandtenbericht vom Juni 1587, R. ä. R. A.

[4]) Reckmanns Diarium, B. A. 4, S. 290. Padels Tagebuch, Mitt. 13, S. 393.

[5]) Padels Tagebuch, Mitt. 13, S. 393. Reckmanns Diarium B. A. 4, S. 290. Theiner III, S. 100 und 101: Bericht der Jesuiten an die päpstliche Nuntiatur in Polen.

[6]) Handschrift aus dem Turmknopf der Jakobikirche, 11. September 1588. Mitgeteilt bei C. A. Berkholz, Beiträge zur Geschichte der Kirchen und Prediger Rigas (Riga 1867) S. 74ff. Undeutsch-lettisch.

[7]) Christiani, Balt. Mon. 37, S. 475.

Digitized by Google

Schon am 5. Mai wurden energische Schritte zur Rückgewinnung der Jakobikirche beschlossen. Von einem Wanken der Volksgunst kann zu dieser Zeit noch keine Rede sein. Als am 10. August, also nach dem Mißlingen des Blockhaussturmes, der Rat auf den Gildestuben das Ansinnen stellte, der Forderung der polnischen Stände auf Auslieferung Gieses und Brinkens nachzukommen, und die Drohung anschloß, bei Weigerung der Gemeinde aus der Stadt ziehen zu wollen, nahm die Gemeinde ihre Führer nachdrücklich unter ihren Schutz[1]). Im Februar des folgenden Jahres wurde Giese zum Altermann gewählt[2]). Erst am 5. März 1589, nachdem die Gesandten der Stadt aus Polen die Nachricht mitgebracht hatten, daß auch der König Sigismund an der Forderung der Auslieferung energisch festhielt, schwankt die Bürgerschaft, ob sie noch länger diesem Verlangen widerstehen könne[3]). Man muß daher annehmen, daß Giese und Brinken die Absicht hatten, den am 9. Juli gewählten König Sigismund vor vollendete Tatsachen zu stellen. Sie fürchteten wohl, daß mit dem neuen König von Polen infolge der schwedischen Unterhandlungen Gieses, von denen jener ja nur zu genau wußte, schwer ein gütliches Übereinkommen erreicht werden könnte, und deswegen sandten sie auch einen ihrer Vertrauten an den Erzherzog Maximilian von Österreich, der von den Gegnern des Großkanzlers Zamoiski zum polnischen König gewählt worden war, um sich auf alle Fälle dessen Gunst zu sichern.

Sie hatten sich in der Beurteilung Sigismunds nicht getäuscht. Die Verhandlungen mit ihm, der sich gegenüber dem Erzherzog Maximilian siegreich durchgesetzt hatte, über die Kirchen- und Privilegienfrage im Jahre 1588 verliefen ergebnislos. Der Rat zeigte aber diesmal ebenso wie die Gemeinde größere Festigkeit. Am 17. September erklärte er den Predigern, daß er in der Kirchenfrage zu der Gemeinde stehen wolle; er würde es nicht dulden, daß die schon einmal durch Verrat (!) abgetretene Jakobikirche wieder den Jesuiten in die Hände fiele[4]). Anders verhielt es sich mit dem Verlangen des Königs, die geächteten Führer der Bürgerschaft an das königliche Gericht auszuliefern. Die Stellung des Rates zu dieser Frage war durch die gesamten Ereignisse von selbst gegeben. Er hätte je eher, je lieber dem König hierin Gehorsam geleistet. Aber auch die Gemeinde begann unsicher zu werden. Sie war offenbar des ständigen Zwistes müde und war geneigt ebenfalls nachzugeben, wenn

[1]) Padels Tagebuch, Mitt. 13, S. 393.
[2]) Ebd., S. 394.
[3]) Padels Tagebuch, Mitt. 13, S. 395.
[4]) Reckmanns Diarium, S. 290.

Digitized by Google

sie nur in der Kirchenfrage erfolgreich war. Vielleicht hoffte sie auch auf ein mildes Urteil. Vor allem machten die Geistlichen der Stadt, an ihrer Spitze der an Neuners Stelle gewählte Oberpfarrer Paul Oderborn, der für die Jakobikirche sehr energisch eintrat, ihren Einfluß geltend. Am 13. Februar 1589 setzte Oderborn gegen den Willen Gieses durch, daß die Gesandten der Stadt beauftragt würden, zum Beweis der Ergebenheit der Stadt den Treueid anzubieten und Kommissare des Königs zur endgültigen Erledigung der Stadthändel zu erbitten[1]). Am 15. April schrieben die Geistlichen an die Gesandten, daß sie sich vergeblich bemüht hätten, Giese und Brinken zu veranlassen, sich auf dem Reichstage dem König zu stellen[2]).

Sigismund III. teilte dem Rate mit, daß er sich nur dann auf Zusicherungen einlassen könne, wenn die Geächteten bis zur Ankunft seiner Kommissare in Haft gesetzt würden[3]). Die gleiche Nachricht brachten die Gesandten Rigas aus Polen mit[4]). Nun beschloß der Rat, durchschlagende Maßnahmen zu ergreifen. Mit Hilfe des polnischen Heerführers Jürgen Fahrensbach versuchte er, Giese und Brinken die Macht zu entreißen. Doch noch einmal schützte die Bürgerschaft ihre Führer. Der schon beginnende Kampf zwischen den polnischen Truppen und der Bürgerschaft wurde abgebrochen und es wurde vereinbart, bis zur Ankunft der Kommissare Frieden zu halten. Giese und Brinken wollten sich freilich dem Einzug der Kommissare widersetzen[5]). Aber sie brachten die Bürgerschaft nicht mehr zu geschlossenem Widerstand zusammen. Am 17. Juli zogen die Kommissare des Königs Sapieha und Bonar unter großem Truppengeleit in Riga ein. Obgleich die Gemeinde für ihre Führer bat, wurden Giese und Brinken gefangen gesetzt. Die Bürgerschaft ließ es geschehen. Nur ein schwacher, erfolgloser Versuch zu ihrer Befreiung wurde unternommen.

Der Prozeß wurde eröffnet und fand am 2. August seinen Abschluß. Giese und Brinken wurden hingerichtet, desgleichen der Zinngießer Sengeisen. Ihre Anhänger wurden teils aus Riga verbannt, teils ins Gefängnis geworfen. Am 26. September, dem Severinstage, wurden die Rigaer Kompakten endgültig aufgehoben. An ihre Stelle trat der Severinsche Kontrakt, durch

[1]) Instruktion vom 13. Februar 1589. R. ä. R. A.
[2]) Schreiben der Pastoren und Ministerii der Kirche Gottes zu Riga an die Gesandten. 15. 4. 1589. R. ä. R. A.
[3]) Sigismund III. an den Rat. 22. April 1589. R. ä. R. A.
[4]) Otto von Meppen an den Rat. 30. Mai 1589. R. ä. R. A.
[5]) Hilchen an Zamoiski. 16. Juli 1589. R. ä. R. A.

Digitized by Google

den der Rat wieder in seine alten Rechte eingesetzt und der Gemeinde nur eine sehr beschränkte Teilnahme am Stadtregiment zugestanden wurde[1]). Alljährlich am Severinstage sollte dieser Vertrag der Gemeinde feierlich verlesen werden.

Ihren Abschluß fanden freilich damit die Streitigkeiten zwischen Rat und Gemeinde nicht. Erst im Jahre 1604 wurden sie einigermaßen beigelegt durch einen neuen Vertrag, der den verhaßten Severinskontrakt beseitigte und ungefähr ein Mittelding darstellt zwischen ihm und den Rigaer Kompakten vom Jahre 1586[2]).

III. Die Gegenreformation unter Sigismund III.

a) Die Bedeutung der Wahl Sigismund III.

Der Ausfall der polnischen Königswahl war ein sicheres Zeichen, daß die von König Stephan in Livland eingeschlagenen Wege auch in Zukunft gegangen werden sollten. Sigismund (III.) von Schweden, von Zamoiski und seinem klerikalen Anhang auf den polnischen Thron erhoben, war Jesuitenzögling und überzeugter Katholik, der ähnlich wie sein Vorgänger auch vor einem Eidbruch nicht zurückschreckte, um die Katholisierung des Landes durchzusetzen. Die Tatkraft eines Stephan Bathori ging ihm allerdings ab. Dennoch war von ungeheurer Bedeutung, daß gerade dieser Herrscher den polnischen Königsthron bestieg. Droysen nennt seine Wahl einen „neuen unermeßlichen Triumph des Ultramontanismus". Sie stellte einen Teil dar jener gewaltigen Umklammerung des Protestantismus, die die Macht Roms in Europa wiederherstellen sollte. Wie von Süden und Westen, so sollten auch von Osten und Norden her die Hauptgebiete des Protestantismus angegriffen werden, ein wahrhaft großzügiger Plan, dessen Durchführung nun in greifbarer Nähe stand. Denn mit Hilfe des „Jesuitenkönigs" Sigismund hoffte die Kurie die völlige Rekatholisierung nicht nur Livlands, sondern auch Schwedens durchzusetzen, sobald nur König Johann von Schweden, der in seinen letzten Regierungsjahren von gegenreformatorischen Maßnahmen gänzlich abgesehen hatte, seinem Sohne den schwedischen Thron überlassen würde. Polen und Schweden vereinigt unter der Herrschaft eines treuen Dieners der katholischen Kirche, — gelang es, dies Ziel zu erreichen, dann war eine starke Operationsbasis für den Kampf gegen den Prote-

[1]) S. Bergmann, Hist. Schriften 2, Anhang, S. 273ff. [2]) Ebd., S. 304ff.

Digitized by Google

stantismus geschaffen. Dadurch gewann die Wahl Sigismund III. weit über die Grenzen Polens, Livlands und Schwedens hinaus Bedeutung, und die Kämpfe zwischen Herzog Karl von Södermannland und Gustav Adolph einerseits und Sigismund von Polen andererseits verlassen das Gebiet bloßer Erb- und Grenzstreitigkeiten. Sie waren ein Teil jener gewaltigen kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Katholizismus und Protestantismus, die Europa Jahrzehnte hindurch erzittern ließen. Sie waren einer der Auftakte zum 30jährigen Kriege. — Die Kurie nahm an diesen Kämpfen lebhaftesten Anteil, und sie versäumte nicht, dem polnischen König auch pekuniäre Hilfe zuteil werden zu lassen[1]).

Die Politik Sigismund III. stimmte genau mit den Plänen der Kurie überein. Als er im Jahre 1593 nach Schweden fuhr, um dort seine Herrschaft anzutreten, beglückwünschte ihn der Papst Clemens VIII. zu seiner Ankunft und drückte ihm in Tönen höchsten Lobes seine Zufriedenheit darüber aus, daß Sigismund in seinem Reiche den katholischen Glauben wiederherstellen, daß er „jenen Weinberg, der von einem Ungeheuer, einem wilden Eber so kläglich verwüstet worden sei, wieder pflanzen und hegen wolle“ [2]). Dem polnischen Gesandten Stanislaus Minski erklärte Clemens VIII., daß der König ihm Schreiben gesandt habe, in denen er die entschiedene Absicht bekunde, in Schweden den Katholizismus wieder einzuführen [3]).

b) Die schwedischen Thronstreitigkeiten.

Zum Verständnis der livländischen Ereignisse und zur Charakterisierung Sigismunds III. müssen hier kurz die Vorgänge in Schweden gestreift werden [4]). Ehe Sigismund die polnische Königskrone annahm, hatte er auf Betreiben Herzog Karls von Södermannland in den Kalmarischen Bestimmungen neben einer Reihe politischer Zusicherungen, die Schweden die Unabhängigkeit von Polen und den Besitz Estlands garantieren sollten, einige religiöse Zusicherungen machen müssen. Die schwedischen Diener des Königs sollten in Polen in ihrer evangelischen Religion leben dürfen.

[1]) Theiner III, Nr. 247, S. 299, Bischof von Wilna an den Papst. 11. Sept. 1609. — Nr. 282, S. 356. Sigism. an Kardinal Borgheſe. 3. Juli 1613.

[2]) Theiner III, Nr. 166, S. 213. 16 Dez. 1593.

[3]) Responsum ad orationem D. Stanislani Minski, Palatini Lanciciensis, cum Clementi PP. VIII. nomine Sigismundi III. Poloniae et Sueviae Regis oboedientiam redderet, in aula Regum apud S. Petrum. Die 27. Januarii 1594. Theiner III, Nr. 167, S. 213/214.

[4]) Vgl. Droyſen, Geſchichte der Gegenreformation: Die baltiſche Frage.

Digitized by Google

In Schweden selbst sollten nur Evangelische zu Ämtern zugelassen werden. Die katholischen Priester, sowohl polnischer als schwedischer Nation, sollten nichts gegen die Evangelischen unternehmen, vor allem nicht polnische Priester, die der König nach Schweden mitbrächte. Sigismund sollte sie „allezeit wieder mit sich wegnehmen, und darüber halten, daß sie, solange sie in Schweden leben, sich in keine Händel mischen, keine Dienste bekleiden, in keinen Schulen lehren, auch niemand einen Ketzer schelten dürften“[1]). Der König sollte sich nur vom Erzbischof von Upsala krönen lassen, und nicht zugeben, daß der Papst einen Erzbischof oder Bischof in Schweden ernenne oder auch nur den Gregorianischen Kalender einführen lasse. Schließlich sicherten sich die Schweden sämtliche Versprechungen durch die Klausel, daß sie ihrer Eidespflicht enthoben sein sollten, falls der König sich durch den Papst von der seinen entbinden lasse.

Sofort nach König Johanns Tode (1592) tat Herzog Karl, der Vorkämpfer der nationalen Einheit wie des protestantischen Gedankens in Schweden, einen entscheidenden Schritt, um Sigismund eine etwa geplante Rekatholisierung Schwedens unmöglich zu machen. Er berief ein Nationalkonzil nach Upsala, dessen Beschlüsse so weittragende Bedeutung gewannen, daß die Erinnerung an dies Konzil noch heute in Schweden als die Vollendung der schwedischen Reformation gefeiert wird. Sämtliche durch König Johann eingeführten katholisierenden Neuerungen wurden abgeschafft, der katholische Gottesdienst untersagt und die Heilige Schrift, die Augsburgische Konfession und der Lutherische Katechismus für allein gültige Grundlagen der Kirchenlehre erklärt. Diese Beschlüsse wurden zur Wahlkapitulation erhoben, die Sigismund III. zu beschwören hatte.

Nur ungern ließ sich Sigismund III. auf so weitgehende Bindungen ein, zumal er vor seiner Abreise eindringlichst und unter Übermittlung einer Geldsumme ermahnt worden war, die Herrschaft der katholischen Kirche in Schweden völlig wiederherzustellen. Er berief sich deshalb darauf, daß ohne seine Zustimmung kein Konzil einberufen werden dürfe, auch dürften ihm in seinem Erbreiche keine Gesetze vorgeschrieben werden. Die Krönung wollte er nur durch den päpstlichen Nuntius Malaspina, der ihn nebst einer Anzahl Jesuiten begleitet hatte, vollzogen wissen. Aber angesichts der steigenden Erregung des Volkes mußte Sigismund dem Drängen Herzog Karls nachgeben. Tatsächlich

[1]) Kelch, S. 432.

Digitized by Google

dachte er nicht daran, seinen Eid zu halten. Als echter Jesuitenzögling erklärte er, kaum gekrönt, den Eid für erzwungen und begann, seinen Verpflichtungen zuwider zu handeln, indem er Katholiken in Staatsämter einsetzte.

Sigismund III. glaubte bei seinem Vorgehen hinreichend Unterstützung bei den Reichsräten und dem hohen Adel zu finden, denen er vor seiner Abreise eine Anzahl großer Privilegien zugestand. Er bedachte nicht — obgleich er doch an dem Beispiel seines polnischen Reiches hätte lernen müssen — welch unermeßliche Gefahr gerade dadurch der Macht des Königs erwuchs. Sein katholischer Fanatismus ließ ihn solche Bedenken völlig übersehen. Er hatte auch nicht genügend mit der Tatkraft Herzog Karls gerechnet, der sich auf den niederen Adel, die Bürger und die Bauern stützte und die Abwesenheit seines Neffen ohne Zögern zur Sicherstellung der Nationaleinheit Schwedens auf Grund des lutherischen Bekenntnisses ausnutzte. Mit Rußland schloß Karl unter Aufgabe eines Gebietsteils Frieden, um die Hände frei zu bekommen. Trotz des Protestes des Königs ließ er auf dem Reichstage zu Söderköping 1595 die Anordnungen Sigismund III. und die katholische Religion für abgeschafft erklären und ging mit Energie, ja mit Härte an die Ausrottung alles katholischen Gottesdienstes und die Ausweisung aller katholischen Priester. Als der König seinerseits diese Beschlüsse für nichtig erklärte, antwortete der Herzog mit der Einberufung eines neuen Reichstages, der ihm weitgehende Vollmachten erteilte, und mit offnem erfolgreichem Kampf gegen seine Gegner. Sigismund III. sah sich genötigt, mit einem Heere nach Schweden zu kommen, um seine Ansprüche zu verteidigen, wurde aber bei Linköping (1598) geschlagen, und mußte versprechen, sich dem Reichstage zu unterwerfen. Erst als er diesem Versprechen abermals nicht nachkam, erklärte ihn der Reichstag seines Erbes verlustig und übertrug Herzog Karl die Regierung. Im Jahre 1604 wurde dieser endgültig zum erblichen König gewählt. Zugleich wurde beschlossen, daß der König von Schweden und seine Gemahlin stets lutherischen Bekenntnisses sein müßten.

Für Schweden war mit dieser „glorreichen Revolution“ [1]) der Kampf zwischen Katholizismus und Protestantismus zugunsten des letzteren entschieden. Die Tatkraft Karls IX. hatte die Pläne der Kurie durchkreuzt, und statt der großen Operationsbasis für die Gegenreformation war hier eine Basis entstanden, von der

[1]) Droysen, Geschichte der Gegenreform., S. 224.

Digitized by Google

aus protestantische Kräfte entscheidend in die Religionswirren Deutschlands eingreifen konnten. Aber König Karl begnügte sich nicht damit, seine Macht in den schwedischen Erblanden zu konstituieren, auch Livland wollte er von der polnisch-katholischen Vorherrschaft befreien, zumal er dadurch den Besitz Estlands sicherte, das Sigismund, abermals entgegen seinen eidlichen Versprechungen, durch ein Diplom vom 12. März 1600 Polen einverleibt hatte [1]). Dem Angriff Sigismund III., der bei den polnischen Ständen nur ungenügende Unterstützung fand, kam Karl zuvor, und setzte im Jahre 1600 nach Livland über, das er in raschem Ansturm fast gänzlich eroberte, ehe die Polen, die sich jetzt erst zum Kampfe bereit erklärten, zu energischem Widerstande schreiten konnten.

Nun begann für Livland eine neue Leidenszeit, in der sich bei ständig wechselndem Kriegsglück immer wieder die Kämpfe auf seinem Boden abspielten, während das Land zugleich durch Seuchen und Hungersnot heimgesucht wurde, „so daß viel Tausend Menschen hingerissen wurden" [2]).

Der endgültige Sieg Schwedens machte dem Ringen ein Ende und verschaffte zugleich dem evangelischen Bekenntnis in Livland freien Raum. Der Krieg zwischen Polen und Schweden entschied nicht nur über Thronfolge und Grenzen, sondern auch über Protestantismus und Katholizismus, über Reformation und Gegenreformation im baltischen Lande.

c) Das Vorgehen Sigismund III. in Livland.

Die Stellung der Livländer im polnisch-schwedischen Kriege.

Solange der Thronstreit mit Maximilian währte, und so lange seine Macht in Polen noch ungefestigt war, hatte sich Sigismund III. Mäßigung auferlegen und Freiheit der Religionsübung zugestehen müssen. Er gab sich den Anschein, als wenn er durchaus loyal gesinnt sei und gar nicht daran dächte, seine protestantischen Untertanen in der Ausübung ihrer religiösen Gebräuche und in ihrem Glauben zu stören. So wies er kurz nach seinem Regierungsantritt das Ansinnen der katholischen Geistlichkeit, er solle den Religionsfrieden in Polen aufheben und allein die katholische Religion dulden, ein Verlangen, das auf Befehl des Papstes

[1]) Urkunde bei Dogiel V, S. 350, Nr. 215.
[2]) Kelch, S. 476, vgl. Beilage.

Digitized by Google

an ihn gerichtet wurde[1]), mit Bestimmtheit zurück und ließ die Antragsteller seinen Unwillen fühlen[2]). Doch das Bild wandelte sich, sobald Sigismund fest im Sattel saß. Bezeichnend dafür ist ein Beschluß der katholischen Geistlichkeit auf der Synode zu Petrikau (1589)[3]), der eine vom König geforderte Kontribution des Klerus mit der Begründung bewilligt, daß dieser sein Wohlwollen und seine freundliche Gesinnung gegenüber dem Klerus und der katholischen Religion schon bewiesen habe. Anschließend ermahnte die Synode den König eindringlich, „gemäß seinem Krönungseid und nach dem Beispiel seiner Vorfahren" Kirche und Geistlichkeit in seinen Schutz zu nehmen. Das bedeutete nach ihrer Auffassung heftigste Verfolgung und allmähliche Ausrottung der Ketzer. Ihre Schulen und Versammlungen sollten verboten, Kirchen und Einkünfte ihnen weggenommen werden. Ihre Bücher, dieses „Pestgift", in denen sie angeblich „den katholischen Glauben, den doch der König selbst bekennt, und den geistlichen Stand schmähen", sollten königliche Edikte verbieten.

Daß solche Ratschläge sich nicht nur auf die Verhältnisse in Polen bezogen, sondern auch Geltung für Livland hatten, beweist ein Schreiben Clemens VIII. an den Kardinal Radzivill, in dem genaue Anweisungen für das Vorgehen in Livland gegeben werden, die dem König unterbreitet werden sollten[4]). Der Brief wurde gleichzeitig an Zamoiski[5]) und an den Palatin Stanislaus Minski geschickt, während dem König nur eine allgemeine Darstellung der livländischen Verhältnisse übersandt wurde.

Der Papst basierte in seinen Grundgedanken offenbar auf dem „Commentarius Livoniae" des Possevino, an das vor allem die Einleitung des Schriftstückes lebhaft erinnert. Sie ist ein historischer Rückblick auf die Zeit, da Livland von katholischen Priestern und vom Ritterorden den Barbaren entrissen wurde, und da 5 Bistümer dort bestanden. Damals hätte Livland, „Terra Mariae", in Blüte gestanden, und es sei tief bedauerlich und unendlich traurig, daß diese Provinz, einst wie ein Paradies Gottes, nun so völlig verödet und fast zur alten Barbarei zurückgekehrt sei.

[1]) Brief Pius V. an die Bischöfe von Posen, Ermland, Samogitien und Kulm. 18. April 1587. Theiner III, Nr. 10, S. 4. [2]) Chytraeus, S. 529.
[3]) Theiner III, Nr. 91, S. 117. [4]) Theiner III, Nr. 181, S. 220ff.
[5]) Pontifex Clemens VIII. Poloniae cancellario (Zamoiski) de impedito haereticorum apud Radomiam conventu gratulatur: „Tibi quoque, Fili, gratulamur, quod vetera merita Tua erga Catholicam Religionem, erga Regem filium Nostrum Carissimum et Poloniae Regnum novo semper cumulo adaugeas . . . Perge igitur, Fili, ut facis, de Religione, de patria, de Rege bene mereri." Theiner III, Nr. 171, S. 216/217. 13. März 1594.

Digitized by Google

Es wird der Zuversicht Ausdruck gegeben, daß Sigismund nicht erlauben werde, „daß die Wohnstätten der Engel zu Höhlen von Drachen und Dämonen werden". Mit Gottes Hilfe und des Königs Unterstützung soll Livland wieder zu Christus geführt werden, weil die Grundlage alles sonstigen Guten der wahre Glaube und die katholische Religion sei. „Deshalb muß vor allen Dingen der geistliche Stand unterstützt und vermehrt werden." — Und nun folgen die praktischen Ratschläge:

1. Der König soll wenigstens einige der alten livländischen Bistümer wieder errichten.

2. Sollte man diese nicht mit den gleichen Gütern und Rechten ausstatten können, die sie früher besaßen, so sollen sie andere erhalten, die in der Größe ihren alten Besitzungen entsprechen.

3. Wenn dies nicht möglich ist, soll wenigstens die Domkirche in Riga dem Katholizismus zurückgegeben werden.

4. Der Gouverneur Livlands soll „wahrhaft Katholik sein und ein Eiferer um Gottes Ehre, der die Sache des Glaubens mit allem Fleiß unterstützt". Dadurch würden vielleicht auch aus den benachbarten Gebieten Leute zur Einwanderung bewogen werden, „angelockt von dem Reichtum der Religion und von den anderen Vorteilen". Die königlichen Beamten in Livland müssen ebenfalls katholischen Glaubens sein. Falls die Bistümer restituiert werden, kann sich der König dies zunutze machen, und einen der Bischöfe zum Gouverneur ernennen.

5. Dem Bischof von Wenden müssen alle Güter gelassen werden, die ihm vom König Stephan zugesichert sind.

6. Unaufschiebbar ist die Restituierung der Parochien und ihre Einkünfte. Von 200 seien bisher nach den bei der Kurie eingegangenen Berichten kaum 5 wieder hergestellt, und selbst bei diesen 5 hätten die Priester nicht einmal den nötigsten Lebensunterhalt. Infolgedessen fehle es an Seelsorgern, und die Pfarrkinder wären „allen Nachstellungen des Satans und seiner Diener ausgesetzt, wie Schafe ohne Hirten". Drohend wird darauf hingewiesen, daß Gott alle diese Seelen einst von denen fordern würde, die „diese Mißstände schnell durch heilsame Maßnahmen hätten beseitigen können". Bei den großen Schwierigkeiten, die sich der Restitution in den Weg stellten, müßte der König selbst eingreifen und helfen, und müßte wegen der ungeheuren Bedeutung dieser Angelegenheit am besten selbst nach Livland reisen.

Außer auf Sigismund setzte der Papst seine Hoffnungen auf Radzivill. Der aber ist augenblicklich erkrankt. Wenn er gesundet ist, soll der Kardinal nach Livland reisen, inzwischen aber bei dem

Digitized by Google

König erwirken, daß ein eifrig katholischer Mann nach Livland geschickt wird, um die königlichen Mandate auszuführen.

Der König war freilich nicht in der Lage, so weitgehende Maßnahmen anzuordnen, wie sie dies Schreiben des Papstes vorschlug. Er beschränkte sich zunächst darauf, die rechtlichen Verhältnisse in Livland ganz im Sinne seines Vorgängers völlig nach polnischem Muster umzugestalten[1]). Schon im Jahre 1589 wurde die erste „Ordinatio Livoniae" erlassen, nach der das in Livland geltende Recht aufgehoben, und an seiner Stelle das in Litauen und Polen gebräuchliche sächsische Recht eingeführt wurde. Zugleich wurden, ebenfalls getreu dem Vorbilde, das Stephan Bathori im Jahre 1583 gegeben hatte, erneut alle Schenkungen vom Erzbischof Wilhelm an aufgehoben, und die Starostenämter nur Polen und Litauern übertragen[2]).

Das war der Erfolg der Beschwerden, die die livländischen Stände auf dem Wahltage 1587 vorgebracht hatten! Erneut protestierten sie auf den Reichstagen 1597 und 1598 gegen diese Vergewaltigung, und verlangten Gleichstellung der Livländer mit den Polen und Litauern. Sie erreichten damit, daß die zweite „Ordinatio Livoniae" vom Jahre 1598 diese Gleichstellung anerkannte und die Schaffung eines neuen livländischen Landrechtes in Aussicht stellte, in dem das bisher in Livland geltende Recht und das polnische und litauische verschmolzen werden sollten. Aber das von David Hilchen ausgearbeitete Landrecht ist niemals bestätigt worden, und die auf dem Reichstage 1615 wiederum vorgebrachte Klage der livländischen Stände über Benachteiligung der Livländer bei Amterbesetzungen beweist, daß das Versprechen des Reichstages nicht gehalten oder zum wenigsten längst wieder vergessen war[3]). Um so energischer wurde dagegen die auf dem gleichen Reichstage 1598 angesetzte Güterrevision durchgeführt, durch die immer mehr Livländer ihre Besitzungen verloren.

Alle diese Maßnahmen dienten letzten Endes auch der Gegenreformation. Denn brach man die Macht des Adels, so fiel die letzte Stütze des Protestantismus auf dem flachen Lande, und indem man das Land polonisierte, machte man es zugleich katholisch. Es fehlte aber auch nicht an offen gegenreformatorischen Maßnahmen des Königs, wie das Beispiel Dorpats zeigt[4]) — wenn

[1]) Vgl.: O. Schmidt, Rechtsgeschichte Liv-, Est- und Kurlands. Dorpater juristische Studien III.

[2]) Vgl. das Antrittsschreiben Clemens VIII. an König Sigismund, in dem er die Erwartung ausspricht, der König werde alle Ketzer aus öffentlichen Ämtern entfernen. Theiner III, Nr. 160, S. 208. 1. Febr. 1592.

[3]) Bericht der Rigaischen Gesandten vom Reichstage 1615. 22. März 1615. R. ä. R. A. Vgl.: Kelch, S. 459.

[4]) Christiani, Übersicht der Gegenreformation in Dorpat.

Digitized by Google

man zunächst von den Vorgängen in Riga absieht. Die Verhältnisse lagen in Dorpat darum besonders schwierig, weil sich der Rat der Stadt genötigt gesehen hatte, auch Esten in den Bürgerverband aufzunehmen. Die Jesuiten, die genau wie in Riga die Lutheraner Dorpats auf alle mögliche Weise schikanierten, strengten nun gegen den lutherischen Prediger Christoph Berg, den Geistlichen der estnischen Gemeinde, eine Klage an, weil er den Esten predige, obgleich nur den Deutschen freie Religionsübung nach der Augsburgischen Konfession zugestanden sei. Daraufhin erließ der König am 18. Oktober 1589 ein Mandat, in dem er strengstens verbot, daß irgendein Lutheraner oder ein Angehöriger einer anderen „Sekte" den Esten und Letten oder anderen vom König direkt abhängigen Untertanen auf den königlichen Gütern predige. Er bezog sich dabei auf ein Mandat König Stephans, der bereits das gleiche Verbot hätte ergehen lassen. Dieser Erlaß Stephan Bathoris war aber in Livland nie bekannt geworden. Vielleicht war er auch gar nicht veröffentlich worden.

Um das Edikt Sigismunds durchzuführen, kam Bischof Schenking selbst nach Dorpat. Er ließ den Pastor Berg festnehmen, den er nur gegen das Versprechen des Rates, daß in Zukunft nicht mehr estnisch gepredigt werden sollte, wieder freigeben wollte. Doch der Rat der Stadt ließ sich nicht einschüchtern, und erklärte dem Bischof, daß er nicht nur einen neuen estnischen, sondern auch einen polnischen Prediger anstellen werde. Angesichts dieser festen Haltung ging Schenking auf einen Vergleich ein: In Dorpat sollte auch den Esten lutherisch gepredigt werden dürfen. Dagegen verzichtete der Rat auf die estnische Predigt in den königlichen Gütern.

Die Verhältnisse in Livland wurden noch unklarer und schwieriger, als die große Auseinandersetzung zwischen Sigismund III. und Karl IX. begann. Sigismund III. hatte zwar im Jahre 1601 den livländischen Ständen erneut ein Religionsversprechen gegeben: Sie sollten hinfort nicht nur ihrer Religion, sondern auch ihrer politischen Freiheit erhalten werden [1]). Aber in dem Gefühl, daß er Karl IX. nicht nur als Nebenbuhler auf dem schwedischen Thron, sondern auch als Protestant und scharfen Gegner des Katholizismus zu bekämpfen habe, wurden ihm alle Protestanten zu Anhängern Karls. Tatsächlich hatte ja der livländische Adel, wenn man dem Bericht Zamoiskis Glauben schenken kann, immer einen Hang zu Schweden gehabt [2]). Darum

[1]) Kelch, S. 474. [2]) Kojalovic, Nr. 193, S. 519. Zamoiski a. Stephan Bath. Vgl. Bienemann, Fr., Ein polnischer Index der schwedischen Anhänger in Livland vom Beginn des 17. Jahrh. Sitzber. der Alterf. Gesellschaft zu Riga. 1894.

Digitized by Google

ließ Sigismund zu, daß seine Truppen in Livland wie in feindlichem Gebiet mit aller Grausamkeit damaliger Kriegführung hausten. Er ließ zu, daß die lutherischen Prediger verjagt, die Kirchen geplündert und zerstört, die evangelischen Gottesdienste verboten wurden, daß überall mit Gewalt der katholische Gottesdienst eingeführt wurde[1]). Offenbar fehlte Sigismund jegliches Gefühl dafür, daß er an den Livländern die treusten Untertanen gehabt hätte, wenn er ihnen nur ihre Freiheiten und ihre Religion ließ. Es war wirklich kein Wunder, daß eine große Zahl Livländer diesem König die Treue aufsagte und dem Heere Karls IX. zulief.

Der Landadel war durch die Güterrevision gereizt und schloß sich um so lieber dem an, der ihnen ihre Besitztümer garantierte[2]). Dazu kamen die Waffenerfolge Herzog Karls, die seinen Anhängern die Erfüllung seiner Versprechungen in greifbare Nähe zu rücken schien. So konnte es nicht ausbleiben, daß der livländische Landadel, der von Herzog Karl zu einer Tagung nach Reval eingeladen war und hier von bereits schwedisch gesinnten Standesgenossen aus Estland bearbeitet wurde, auf dem Landtage von Wenden im Mai 1601 sich zu einem guten Teile von dem polnischen König lossagte und dem Schwedenherzog zufiel. Eine böse Folge davon war freilich, daß eine ganze Anzahl livländischer Adliger, die diesen Schritt gewagt hatten, durch die beginnenden Mißerfolge der schwedischen Waffen gezwungen wurde, das Land zu verlassen, um der Rache der Polen zu entgehen[3]).

Immerhin fiel der Adel nur zum Teil von Polen ab; wir finden ebenso eine ganze Anzahl Adliger, die dem polnischen König trotz allem treu blieben. Vor allen anderen nahm die Stadt Riga Schweden gegenüber eine sehr feste Haltung ein.

Im Jahre 1601 kam der Ritterschaftsmarschall Johann von Tiesenhausen selbst nach Riga, um die Stadt zum Abfall von Polen zu bewegen[4]). In seiner Rede wies Tiesenhausen auf das verschiedentlichst rechtswidrige Vorgehen des polnischen Königs hin. Er erklärte den Papst für schuldig an dem Kriege, da er Sigismund III. zu seinen Rekatholisierungsversuchen in Schweden veranlaßt habe. Dadurch sei Herzog Karl zum Kriege gezwungen worden, in dessen Verlauf

[1]) Kelch, S. 464ff. Vgl. Schiemann, Katholisierung Livlands.

[2]) Vgl. die Vorbemerkungen zu: Schicksale livländischer Auswanderer im Jahre 1601, nach Konrad Bussaus gleichzeitigem Bericht i. Mitt. 4, S. 60ff. [3]) Ebd.

[4]) Das Original der Rede befindet sich im Stockholmer Reichsarchiv. Mitgeteilt wird sie von Fr. Bienemann, Balt. Mon. 46 (1899), S. 159ff., unter dem Titel: „Eine politische Rede vom Jahre 1601". Die Rede hat nach Bienemann dem Herzog zur Korrektur vorgelegen. Auch wird in der Überschrift der Rede, die im Namen der Ritter- und Landschaft gehalten wurde, festgestellt, daß sie „auf gnädigen Zulaß und Nachgeben des Herzogs erfolgte".

Digitized by Google

Livland von den Polen schlecht verteidigt wurde. Die polnischen Besatzungen ergriffen nicht nur die Flucht beim Anrücken der Schweden, sondern sie raubten und plünderten zugleich in Livland. Darum bezeichnet Tiesenhausen Herzog Karl als das auserwählte Werkzeug Gottes, der Livland von den „stolzmütigen Polacken" erretten sollte. Er drohte Riga mit der Einnahme durch den Herzog, der ja schon ganz Livland erobert habe, und mahnte, daß doch Land und Stadt einig vorgehen sollten. Dann würden die Rigaschen Bürger Befreiung von den Jesuiten und Bestätigung all ihrer Privilegien erhalten, würden vor allen Kriegsschäden bewahrt bleiben und statt dessen freie Schiffahrt auf der Düna und freien Handel mit Rußland genießen. Die Macht Polens sei geschwächt durch die dort herrschende Uneinigkeit, durch ständige Fehden und durch drohenden Krieg mit Rußland. Dagegen bewiesen die erfolgreichen Kriege, die Schweden geführt habe, wie groß seine Macht sei. Hinter Schweden ständen eine große Anzahl Bundesgenossen: Die Könige von England, Schottland und Dänemark, der Pfalzgraf bei Rhein, die Kurfürsten von Sachsen und Brandenburg, Moritz, der Statthalter der Niederlande, und viele andere Fürsten und Städte des Heiligen Römischen Reiches, die alle zum Krieg gegen die „unchristliche, heilige Liga der Päpstlichen" bereit wären. In Livland wird sich die Ritterschaft mit Schweden verbinden. All das wird bald den Ausschlag zum Untergang der Polen geben. „Und schließlich", endete der Beauftragte Herzog Karls seine Rede, „wenngleich, was Gott verhüten wird, die Polen wieder der Lande mächtig werden sollten, so würde erstlich der geistliche und weltliche Jammer in den Städten und auf dem Lande wieder angehen, des Papstes Mäusedreck und Greuel würde allenthalben mit Gewalt aufgedrungen werden; eure versenkten Häfen würden sie euch schwerlich ersetzen; der große Jammer und das Elend, das mit Mord und Brand viel Unschuldige entgelten müssen, würde dadurch gar wenig gestillt, geschweige denn Ersatz dafür geleistet werden, zuvörderst von denen, die Land und Städten, da sie noch unter ihrem Schutze waren, ihre Freiheiten mißgönnten und Tag und Nacht danach trachteten, sie zu unterdrücken. Ich meine, haben sie, Eid und Gelübde vergessend, Kriegsrecht erzwingen wollen, fürwahr, sie würden das Kriegsrecht alsdann zu unserer sämtlichen Untergang recht wohl zu praktizieren wissen, daß des deutschen Namen Gedächtnis, wenn es an ihnen läge, aus Livland gar vertilget würde." „Günstige Herren und liebe Freunde, es wäre demnach denen wohl zu helfen, denen noch zu raten wäre. Diese Sache

Digitized by Google

betrifft eure christliche Religion, eure Privilegien und Freiheiten, eure zeitliche Nahrung, eure Weiber, Kinder und Untertanen, Heil und Wohlfahrt eurer ganzen Stadt: Entweder Verderben und Untergang oder beständige Wohlfahrt. Derowegen E. G. solches wohl bei sich erwägen wollen."

Es läßt sich nicht leugnen, daß die Stellung des Ritterschaftsmarschall bei seinen Verhandlungen mit der Stadt außerordentlich günstig war, da seine Vorwürfe gegen die polnische Herrschaft berechtigt waren. Riga hatte ja selbst die Gewaltherrschaft der Polen hart genug fühlen müssen. Aber dennoch gelang es weder Tiesenhausen, noch einem zweiten schwedischen Gesandten, die Stadt zum Abfall zu bewegen. Den zweiten Gesandten nahm der Rat „beim Kopfe" und schickte ihn zum Zeichen seiner Ergebenheit nach Polen[1]). Als dann Herzog Karl die Stadt mehrmals bedrohte, leistete sie energischen Widerstand und unterstützte die Polen, wo sie nur konnte. Selbst Sigismund III. konnte sich der Anerkennung für ihr Verhalten nicht erwehren, bedankte sich in einem Schreiben vom 16. Juli 1602[2]) für die von der Stadt bewiesene Treue und gewährte ihr eine Anzahl Privilegien, nachdem er bereits im Jahre 1601 der Stadt ihre bisherigen Rechte und Freiheiten bestätigt hatte. Das wesentlichste der neuen Privilegien ist vielleicht das vom 31. Mai 1603, in dem Riga in allen Straffachen alleinige Verantwortung vor dem Reichstage zugestanden und die Zusicherung gegeben wird, daß leichtfertige Ankläger der Stadt bestraft werden sollten[3]). Wesentlich ist dieses Privileg wegen der unzähligen Prozesse, die von den Jesuiten gegen Riga angezettelt wurden.

d) Die Auseinandersetzungen in Riga.

1. Die Restitution der Jesuiten.

aa) Die Verhandlungen mit Sigismund in den Jahren 1588 u. 1589.

Trotz dieser Stellung Rigas zum polnischen König wurde hier der schärfste Kampf zwischen dem Protestantismus und Katholizismus ausgetragen. Die Katholiken waren sich wohl bewußt, daß bei der Bedeutung Rigas eine Rekatholisierung, die sich nur auf das flache Land erstreckte, ein halbes, wenn nicht gar ein vergebliches Werk sein würde.

Aber das Stadtregiment, das jetzt den Polen entgegentrat und mit dem sie zu verhandeln hatten, gab nicht mehr in Schwächlichkeit

[1]) Kelch, a. a. O.
[2]) Schreiben des Königs Sigismund an den Rat, 16. Juli 1602. R. ä. R. A.
[3]) Privilegien, die der König der Stadt gegeben hat. 31. Mai 1603. R. ä. R. A.

Digitized by Google

und Kleinmut die Kirchen der Stadt ihren begehrlichen Wünschen preis wie damals beim Einzug Stephan Bathoris. Die Haltung des Rates in der Kirchenfrage hatte sich — abgesehen von einzelnen seiner Glieder wie Ecke und Nienstädt — völlig geändert und wurde immer fester. Dadurch stand dem Katholizismus eine fest geschlossene Front der Lutheraner gegenüber. Nur die Macht des polnischen Königs vermochte Erfolge für die katholische Kirche zu erzielen.

Die ersten Unterhandlungen der Stadt mit dem neuen König bezogen sich sogleich auf die Sicherstellung ihrer Freiheiten. Riga bot die stattliche Summe von 10—20000 Gulden, wenn Sigismund urkundlich die Freiheit der Religion, den Besitz der Kirchen und Kirchengüter und die Privilegien bestätige, und wenn er die Ausweisung der Jesuiten genehmige[1]). Zugleich forderte sie genau wie gegenüber Sigismund August und Stephan Bathori, eine dem Treueid vorausgehende Bestätigung ihrer Freiheiten unter Hinweis darauf, daß dies schon zur Zeit der Erzbischöfe und Ordensmeister üblich gewesen sei[2]). Trotz der scharf ablehnenden Antwort des Königs[3]) blieb die Stadt bei ihrer Forderung. Gegenüber dem Großkanzler Zamoiski, der in diesen Verhandlungen, wohl infolge seiner Beziehungen zu dem Stadtsyndikus, als Gönner Rigas auftrat, und seine Freundschaft ausdrücklich versicherte[4]), betonten die Gesandten, daß die Stadt vor dem Treueid wegen der Kirchen Sicherheit haben müsse, zumal die Generalkonfirmation aller Privilegien bei der Krönung Sigismund III. auch die Privilegien der Jesuiten in Riga bestätigte[5]). Jedoch auch bei dem Kanzler konnte nicht soviel erreicht werden, wie Riga wünschte. Auch er verlangte die Jakobikirche für die Katholiken zurück, da dies der Religionsfreiheit und der Würde des Königs entspräche. Aber er erklärte sich bereit, für die Ausweisung der Jesuiten und für deren Ersatz durch einen Parochanus oder Plebanus zu wirken, falls die Jesuiten die Ruhe der Stadt stören sollten[6]). Die Stadt versuchte alles, um auch diesem zu entgehen, berief sich auf die Cautiones und auf die Verträge und Verhandlungen mit König Stephan. Vor allem wies sie darauf hin, daß ihr die Jakobikirche mit Gewalt entgegen den bestehenden

[1]) Gesandtschaftsinstruktion. 26. Sept. 1587. R. ä. R. A.
[2]) Syndikus Hilchen an den Rat, 30. Juni 1588. Rede Hilchens vor dem König. 27. Jan. 1589. Beides R. ä. R. A. [3]) Schreiben des Königs an den Rat. 19. Aug. 88. R. ä. R. A. [4]) Zamoiski an den Rat. 28. Nov. 1588. R. ä. R. A.
[5]) Gesandtschaftsinstruktion für Hilchen bei dessen Reise zu Zamoiski und dem König. 16. Okt. 1588. R. ä. R. A.
[6]) Zamoiski an den Rat. 10. Dez. 1588. R. ä. R. A.

Digitized by Google

Vereinbarungen weggenommen worden sei[1]). Auch befahl sie ihren Gesandten, keine Mühe und kein Geld zu sparen, um wenigstens die Jakobikirche zu erhalten[2]). Aber sie stießen selbst beim Kanzler auf hartnäckigen Widerstand[3]). Auch bei den polnischen Senatoren war nichts zu erreichen[4]). Der König vollends nahm ganz die Haltung Stephan Bathoris ein. In scharfem Tone antwortete er auf die Reden des Rigaschen Gesandten Hilchen und behauptete, daß König Stephan die Jakobikirche durch Vertrag gegen Überlassung des Domes erworben habe, da die Katholiken und der König selbst in Riga eine Kirche haben müßten[5]). Im übrigen wurde die Kirchenfrage auf den Reichstag vertagt, auf den jedoch die Rigaschen Gesandten nicht viel Hoffnung setzten. Sie taten, was sie konnten, forderten vom Rate viel Geld[6]), mindestens 20000 Taler für „Verehrungen" an, ließen es an ständigen Verhandlungen mit dem Kanzler und den Senatoren nicht fehlen, erklärten sich bereit, zum Beweis ihrer Ergebenheit den Treueid abzulegen[7]) (März 1589) und vertraten auch im Reichstage aufs nachdrücklichste ihren Standpunkt. Hilchen hielt eine große Anklagerede gegen die Jesuiten und bezeichnete sie und den Raub der Jakobikirche als die Ursache aller Unruhen[8]). Doch die Stellung der Stadt war nicht günstig, da infolge des Widerstandes der Bürgerschaft gegen die Auslieferung der Geächteten[9]) die Haltung des Königs immer schroffer wurde. In seiner Antwort vom 18. April 1589[10]) erklärte er: Zwar habe sich Livland zunächst freiwillig in die Union mit Polen und Litauen gefügt. Doch es sei abgefallen und mit Waffengewalt wieder erobert worden. Darum hätten Polen und Litauen das Recht, über die Regelung livländischer Angelegenheiten nach seinem Ermessen zu verfügen. Die Augsburgische Konfession sei den Livländern zugestanden. Dafür müsse aber auch die katholische Religion im Lande geduldet werden. Aus diesen Worten ging ganz klar hervor, daß der polnische König Livland als erobertes Gebiet behandeln wollte. Deshalb sollte es sich auch in religiösen Dingen dem Willen der Eroberer fügen. In einer zweiten Antwort vom 22. April 1589[11]) verfügte der König: Die Jakobikirche und das Magdalenenkloster

[1]) Disposition der Beschwerden Rigas. 17. Jan. 89. R. ä. R. A. [2]) Ebd.
[3]) Zamoiski an die Gesandten Rigas. 29. Jan. 1589. R. ä. R. A.
[4]) Gesandte an den Rat. 29. Jan. 1589. R. ä. R. A.
[5]) Antwort Sigismund III. 13. Febr. 1589. R. ä. R. A.
[6]) Gesandte an den Rat. 7. Febr. 1589. R. ä. R. A.
[7]) Rede Hilchens vor dem König (27. März 1589), ebenso vor dem Reichstage.
[8]) Rede Hilchens auf dem Reichstage, März 89. R. ä. R. A.
[9]) s. o. S. 30 f. [10]) Antwort des Königs an den Rat. 18. 4. 89. R. ä. R. A.
[11]) Antwort des Königs an den Rat. 22. 4. 1589. R. ä. R. A.

Digitized by Google

werden den Katholiken zurückgegeben. Zwar sichert er zu, daß Störungen der Religionsübung nach Augsburgischer Konfession nicht geduldet werden und daß nur Weltgeistliche, also keine Jesuiten, angestellt werden sollen[1]). Das war jedoch, ganz abgesehen von der Unsicherheit solcher Zusicherungen, nur ein kleines Pflaster für die Wunde, die den Rigensern durch den Entscheid des Königs geschlagen wurde. Die Stadt war auch nicht bereit, so leicht ihre Ansprüche aufzugeben, und kam der Anordnung des Königs nicht nach.

Die Kommissare des Königs, die im Juli 1589 nach Riga kamen[2]), verlangten daraufhin die Rückführung der kirchlichen Verhältnisse auf die Anordnungen Stephan Bathoris vom Jahre 1582 und Restitution der Jesuiten. Aber der Rat weigerte sich mit Entschiedenheit, diesem Verlangen nachzukommen, indem er den Kommissaren vorhielt, es könnte durch eine neue Abtretung der Jakobikirche ein noch größerer Aufruhr als der eben beendete entstehen[3]). Mit besonderem Nachdruck vertrat der Oberpastor Paul Oderborn vor den Kommissaren die Sache der Stadt[4]). So mußten die Kommissare die Regelung dem nächsten Reichstage überlassen und zogen unter dem Protest der Jesuiten, denen der Rat nur seinen Schutz zugesichert hatte, wieder ab[5]).

Im Oktober des gleichen Jahres kam König Sigismund auf der Rückreise von Reval selbst aufs Schloß nach Riga. Er forderte bei dieser Gelegenheit vom Rat, daß er seinen gegebenen Weisungen nachkäme[6]). Aber auch er konnte nichts ausrichten. Der Rat zögerte zunächst, eine Antwort zu geben, und als der König nachdrücklich auf seiner Forderung bestand, erklärte man sich bereit, ihm die Antwort nach Mitau nachzuschicken. Erzürnt über diese Hartnäckigkeit reiste der König ab, ohne die Stadt selbst betreten zu haben[7]).

bb) Die Verhandlungen auf den Reichstagen 1590 und 1591. Die Restitution der Jesuiten.

Mit besonderer Sorgfalt wurde diesmal die Instruktion für die Gesandten Rigas zum Reichstage aufgesetzt, von Hilchen ausgearbeitet und von einem Ausschuß von Ratsgliedern, Alterleuten und Geistlichen geprüft[8]). Man fürchtete, daß der Rat

[1]) Antwort des Königs an den Rat. 22. 4. 1589. R. ä. R. A.
[2]) s. o. S. 73. [3]) David Chytraeus, S. 555ff. Akten der kgl. Kommission. B. A. 4, S. 96f. Vgl. Christiani, Balt. Mon. 37, S. 479ff.
[4]) Brotzes Sylloge III. 80/81. Akten d. kgl. Komm., S. 97.
[5]) Akten der kgl. Kommission. B. A. 4, S. 100.
[6]) Theiner III, Nr. 95, S. 122, Bericht an die päpstliche Nuntiatur.
[7]) Christiani, Balt. Mon. 37, S. 480.
[8]) Instructio ecclesiastica et civilis. Febr. 90. R. ä. R. A.

Digitized by Google

wieder nachgiebig werden könnte. Hatte doch Ecke geäußert, er wäre bereit, den Jesuiten die Kirche wieder abzutreten [1]), und auch Nienstädt muß dieser Ansicht gewesen sein, da er in seiner Chronik bei der Erzählung vom Aufenthalt des Königs 1589 bemerkt: „Wäre doch um vieler Ursache wegen besser für die Stadt gewesen, daß man die Kirche damals abgetreten hätte" [2]). Deshalb hatten die Prediger der Stadt zwei dringende Schreiben an den Rat gerichtet, in denen sie ihn zur Festigkeit mahnten [3]). Doch die Instruktion fiel zu ihrer Zufriedenheit aus. Es wurde den Gesandten folgendes aufgetragen: Der Kanzler sollte unter Anbietung einer „Verehrung" von 12—15000 Gulden um Rat und Hilfe gebeten werden. Wenn er zum Vergleiche riet und insbesondere wenn die Gefahr bestände, daß die Domkirche der Gemeinde genommen würde, sollten die Gesandten anbieten, eine neue Kirche in der Vorburg [4]) auf Kosten der Stadt bauen zu lassen oder die Klosterkirche abzugeben. Die Jakobikirche sollte auf keinen Fall zurückgegeben werden, ohne zuvor mit Rat und Gemeinde Rücksprache zu nehmen. Keinesfalls sollten die Jesuiten in die Stadt gelassen, der ihnen von König Stephan gegebene Brief sollte kassiert und nur Weltgeistliche angestellt werden. Für die Aufnahme dieser Geistlichen stellte die Stadt folgende Bedingungen:

1. Die Zahl der Plebani und Saeculari darf 4 nicht übersteigen.

2. Es soll ihnen nicht gestattet sein ein Kollegium zu errichten, sondern nur eine Schule für Knaben und Sänger.

3. Die Prozessionen und ähnliche Zeremonien sollen eingeschränkt werden und in ihren Grenzen bleiben.

4. Die Geistlichen sollen die Stadt in Kirche, Schule, Rathaus, Gildestuben und Häusern nicht stören und ihre Freiheiten nicht antasten.

Man sieht, daß die Rigenser zu Zugeständnissen bereit waren und von ihrem ursprünglich weit schrofferen Standpunkt abwichen, daß sie nur darauf bedacht waren, ihre Jakobikirche zu retten und die Stadt vor den Jesuiten zu bewahren.

Zunächst schien die Sache der Stadt nicht ungünstig zu stehen. Am 22. März konnten die Gesandten dem Rate berichten [5]), daß der Kanzler auf Bitten seiner kranken Frau dafür eintreten werde, die Stadt überhaupt mit katholischen Priestern zu verschonen. Aber der Einfluß des Kanzlers, der sich später mit dem König

[1]) Christiani, Balt. Mon. 37, S. 481. [2]) Mon. Ant. Liv. 2, S. 102.
[3]) Christiani, Balt. Mon. 37, S. 481. [4]) Die Vorburg war königlicher Besitz.
[5]) Gesandtenbericht vom 22. März 1590. R. ä. R. A.

Digitized by Google

heftig entzweite, konnte den der Jesuiten nicht aufwiegen. Schon 3 Wochen später müssen die Gesandten berichten[1]), daß entgegen den Beschlüssen des Reichstages, der die Rigaer Kirchenangelegenheit selbst in die Hand nehmen wollte, die Stadt vor einem Ausschuß aus einigen katholischen Geistlichen und dem Unterkanzler gemäß dem Antrage des Jesuitenpaters Skarga zur Auslieferung der Jakobikirche verurteilt worden ist. Zwar legen die Gesandten Berufung bei dem König ein. Aber es ist umsonst. Am 4. Mai ergeht die Botschaft Sigismund III. an die Gesandtschaft[2]), die der Stadt bei Strafe von 60000 ungarischen Gulden auferlegt, die Jakobikirche den am 15. Juni nach Riga kommenden Bevollmächtigten des Königs zu übergeben. Die Forderung Rigas nach alleiniger Berufung von Weltgeistlichen wurde genehmigt. Nur ein Weltgeistlicher und einige Vikare sollten mit dem Dienst an der Jakobikirche betraut werden. Aber, und damit wurde diese Bestimmung illusorisch gemacht, die im Schloß wohnenden Jesuiten sollten das Recht haben, in der Jakobikirche zu predigen.

Die Antwort Sigismund III. ließ keinen Zweifel, daß der König gewillt war, gegebenenfalls mit Gewalt seinen Willen durchzusetzen — obwohl der Großkanzler sich bemüht hatte, den Beschluß zu mildern — und veranlaßte den Rat zu eingehenden Beratungen, ob er Predigt der Jesuiten dulden solle. Der Oberpastor Oderborn warnte dringend davor[3]).

Als im Juni des gleichen Jahres der königliche Kommissar Ostrowski nach Riga kam, verlangte er namens des Königs die Abtretung der Kirche an die Jesuiten[4]). Hilchen antwortete ihm in ausführlicher Rede. Er wies darauf hin, daß alle Unruhe in der Stadt nur von der Abtretung der Jakobikirche herrühre. Dann stellte er die verschiedenen einander widersprechenden Befehle des Königs dar, der zuerst (1589) versprochen habe, es sollten nur Weltgeistliche angestellt werden, und dann doch wieder die Restitution der Jesuiten verlangt hätte. Recht unverblümt macht Hilchen den Ostrowski darauf aufmerksam, daß es den Gesandten des Königs, die diese Befehle erstmalig überbracht hätten, beinahe schlecht gegangen wäre, da nur mit Mühe ein drohender Aufruhr hätte verhindert werden können. Die Rückkehr der Jesuiten würde gleichbedeutend mit Aufruhr und Empörung sein. Darum erklärte sich die Stadt wohl zur Aufnahme eines Weltgeistlichen und einiger Vikare bereit; aber Jesuiten wollte sie in ihren Mauern nicht

[1]) Gesandtenbericht vom 15. April 1590. R. ä. R. A.
[2]) Antwort Sigismund III. 4. Mai 1590. R. ä. R. A.
[3]) Christiani, Balt. Mon. 37, S. 483. [4]) Chytraeus, S. 628f.

Digitized by Google

dulden[1]). Nach dieser Rede Hilchens wurde die ganze Sache abermals auf den kommenden Reichstag verschoben[2]).

Die Jesuiten verlangten hier erneut die Auslieferung der Jakobikirche an ihren Orden[3]). Die katholische Partei wußte es so einzurichten, daß die Entscheidung über den Anspruch des Ordens erst nach dem Reichstage vor dem Assessorialgericht gefällt wurde. Da hier katholische Männer maßgebend waren, fiel das Urteil trotz des Widerspruches des Großkanzlers zuungunsten Rigas aus, was den Syndikus Hilchen veranlaßte, wieder Berufung an den Reichstag einzulegen. Der König geriet fast außer sich über diese Hartnäckigkeit. Er erließ einen Haftbefehl gegen Hilchen und konnte nur mit Mühe durch das Eingreifen des Großkanzlers zur Rücknahme bewogen werden[4]). Es gelang dem Rat jedenfalls durch seine energische Haltung, die er auch vor den nach Riga gekommenen Kommissaren des Königs wahrte, einen Aufschub für die Übergabe der Jakobikirche an die Jesuiten zu erwirken[5]), obgleich der König in einem Dekret vom 22. Januar die sofortige Restitution der Jesuiten verfügte und die Stadt mit einer hohen Strafsumme bedrohte[6]). Aber der Rat konnte nicht verhindern, daß kurz darauf die Übergabe doch erfolgen mußte, und daß die Jesuiten ihre Tätigkeit in und um Riga mit erneutem Eifer wieder aufnahmen.

2. Die Jesuitenprozesse.

Damit begann für Riga von neuem eine Zeit jahrzehntelanger Beunruhigung durch die jesuitische Propaganda und durch eine Unzahl Prozesse, die vor dem königlichen Gericht und dem Reichstage mit den Jesuiten geführt wurden. Über 400 Prozesse sollen bis zum Jahre 1621 zwischen der Stadt Riga und den Jesuiten stattgefunden haben, und zu mehreren Malen nahm die Stadt Veranlassung, über dieses Treiben Klage zu führen. Meist handelte es sich um gegenseitige Klagen über Störung der Religionsausübung, noch häufiger um Besitz- und Privilegienstreitigkeiten.

[1]) Chytraeus, S. 629. [2]) Ebd., S. 632.

[3]) Reichstagsbericht der Gesandten Rigas, 10. 2. 1591. R. ä. R. A.

[4]) Reichstagsbericht. 10. Februar 1591. R. ä. R. A. Vgl. hierzu Nienstädt, Mon. Ant. Liv., S. 102: Es wurde zwar auf dem Reichstage selbst nichts ausgemacht; aber nach geschlossenen Reichstag nahm Kgl. Maj. mit den Assessores post aulam die Sache wieder vor und erkannten, daß wir die Jesuiten wieder einnehmen sollten. Davon appellierte der Syndikus wieder auf den Reichstag, welches der König zur Verkleinerung aufnahm, und daß es contra Dignitatem Regis wäre, und wollte ihn lassen inkarzerieren, aber die Landboten hinderten es, und der Großkanzler. Also mußten wir die Jesuiten wieder einnehmen.

[5]) Schreiben des Rates an die Gesandten. 1. April 91. R. ä. R. A.

[6]) Christiani, Balt. Mon. 37, S. 486.

Digitized by Google

Jahrelang liefen die Prozesse um den Kellersacker[1]), um Wittens Gärten, Sixtholm, Koienholm, um Grenze und Grenzgräben, um Handels-, Brauerei- und Fischereigerechtigkeiten, um die Wachsabgabe der Stadt[2]). Wie weit die Jesuiten in ihren Ansprüchen gingen, zeigt die Klage vom Jahre 1617, in der sie „ratione expulsionis anno 1587", also nach 30 Jahren, 8000 Gulden verlangten[3]). Ein besonders heiß umstrittener Punkt ist die Gerichtsbarkeit des Rates, bzw. des Burggrafengerichtes über die „Mauern der Jesuiten". Wie allerorts, so versuchten auch in Riga die Jesuiten nicht nur sich sondern auch ihre Untertanen aller weltlichen Obrigkeit und Gerichtsbarkeit zu entziehen[4]). Dabei beriefen sie sich immer auf ihr Recht als Nachfolger des früheren Klerus, und obwohl sie dies in keinem Falle waren, erhoben sie auf Grund dieses „Rechtes" Ansprüche selbst dann, wenn nach allgemeiner Anschauung das Recht auf seiten der Stadt war[5]). Um sich bessere Erfolge zu sichern, arbeiteten sie mit offenbaren Verleumdungen der Stadt. So beschuldigten sie Riga, das dominium Maris baltici anzustreben und zu diesem Zweck Dünamünde belagert zu haben[6]). Als im Jahre 1617 schwedische Truppen die Stadt bedrohten, und der Rat zu Verteidigungszwecken die Vorstädte und die Gebäude auf dem Kellersacker niederbrennen und eine der Verteidigung der Stadt hinderliche Mauer am Schlosse abreißen ließ, beschuldigten die Jesuiten die Stadt, diese Maßnahmen nicht der Schweden wegen ergriffen zu haben, sondern um dem König und den Jesuiten zu schaden[7]). Das Gefährlichste aber war, daß sie sich in die inneren Streitigkeiten der Stadt mischten, womöglich selbst Unfrieden säeten, und etwaige Klagen Rigaer Bürger gegen den Rat vor den königlichen Gerichten nach Kräften unterstützten[8]).

e) Der Rigasche Stadtsyndikus Hilchen als Gegner der Jesuiten. Versuche zum Aufbau einer lutherischen Landeskirche.

Zweifellos hätten die Jesuiten in Riga wesentlich mehr erreicht, wenn der Widerstand der Bürgerschaft nicht so energisch gewesen wäre. Die Seele des Kampfes gegen die Jesuiten war während der 90er Jahre des 16. Jahrhunderts der Stadtsyndikus David

[1]) S. o. S. 37: Schenkung Stephan Bathoris an die Jesuiten.
[2]) Reichstagsinstruktion und Gesandtenberichte 1592—1600. 1611—1621. R. ä. R. A. [3]) Gesandtenberichte vom 6. 11., 12. 2., 22. 2. 1617.
[4]) Warneke an den Rat. 10. Mai 1614. R. ä. R. A. [5]) Gesandtenbericht. 28. 1. 1617. R. ä. R. A. [6]) Gesandtenbericht. 20. 5. 1593. R. ä. R. A.
[7]) Koien an den Rat. 5. Juli 1617. R. ä. R. A.
[8]) Gesandtenbericht. 8. Jan. 1617. R. ä. R. A.

Digitized by Google

Hilchen [1]). Seit 1589 war er meist Führer der Rigaschen Gesandtschaften an den königlichen Hof und zu den Reichstagen. Welche energische Haltung er in den schwierigen Verhandlungen einzunehmen wußte, beweist sein oben geschildertes Auftreten auf dem Reichstage 1591. Er war am königlichen Hofe bekannt als erklärter Feind der Jesuiten; die Königin beschuldigte ihn offen, er halte die Kinder der Rigaschen Bürger vom Besuch der Jesuitenschule fern [2]). In seinen Briefen an den Rigaer Rat drängt er zu scharfer Stellungnahme gegen die Jesuiten. Mehrere Male mahnt er „die Jesuiten ja nicht über die Mauer wachsen zu lassen" [3]). Als der Rat sich einmal in Hilchens Abwesenheit auf einen Vergleich mit den Jesuiten wegen der Brauereivorrechte einläßt, schreibt der Stadtsyndikus, „er müsse das hinnehmen" [4]). Auf dem Reichstage suchte er Fühlung mit den gleichfalls ihrer Religion wegen bedrückten preußischen Städten, Danzig, Thorn und Elbingen [5]). In Riga selbst hielt er in der Bürgerschaft die Stimmung gegen die Jesuiten wach, indem er eine Streitschrift des Jenenser Professors Mylius vertreiben ließ. Er forderte den Rat sogar auf, dem Verfasser eine Verehrung zukommen zu lassen [6]).

Aber Hilchen hat nicht allein im Abwehrkampf gegen die Jesuiten gestanden, sondern er bemühte sich auch um neuen Aufbau der lutherischen Kirche. In den vorhergehenden Jahrzehnten ist von einer solchen Arbeit kaum zu reden, und die lutherische Kirche beschränkte sich fast völlig auf Abwehr der Gegenreformation. Gerade zu der Zeit jedoch, da David Hilchen als Syndikus zum guten Teil die Geschicke der Stadt in den Händen hielt, setzte von Riga aus eine starke Bewegung ein, die lutherische Kirche ganz Livlands entsprechend den Vorschlägen der Rigaer Kompakten vom Jahre 1586 den Jesuiten zum Trotz zu konsolidieren. In den Jahren 1596 bis 1598 suchte der Rat einen Inspector Scholae und einen Superintendenten für Riga. Ausersehen war für jenen Posten Salomon Frencelius, Professor der Ethik zu Helmstedt, für diesen D. Pelargius in Frankfurt. Die Verhandlungen wurden zum großen Teil durch Hilchen auf dem Reichstage und während einer Reise nach Deutschland geführt. Sie hatten freilich nicht den gewünschten Erfolg. Obwohl sich Pelargius Rigas Gesandten gegenüber bereit gezeigt hatte, die Stellung eines Super-

[1]) Geboren 1561 (?); gest. 1610. Sein Leben siehe Recke und Napierski, Schriftstellerlexikon, S. 296. [2]) Hilchen an den Rat. 2. Juni 1596. R. ä. R. A. [3]) Hilchen an den Rat. 13. Mai u. 4. Aug. 96. R. ä. R. A. [4]) Hilchen an den Rat. 30. Nov. 1592. R. ä. R. A. [5]) Gesandtschaftsinstruktion. 21. 1. 1596. R. ä. R. A. [6]) Hilchen an den Rat. 1. April 1596. R. ä. R. A.

Digitized by Google

intendenten in Riga anzunehmen, falls er die Genehmigung seines Kurfürsten erhielte, kam er nicht, vielleicht weil ihm die kurfürstliche Zusage verweigert wurde. So zerschlug sich der Plan Rigas, den die Stadt dem Landtage zu Wenden 1597 mit dem Vorschlage unterbreiten ließ, Pelargius zum Superintendenten über ganz Livland zu ernennen [1]).

Bisher hatte ein einheitlicher Kirchenverband in Livland noch nicht bestanden. Es ist bezeichnend für die Tatkraft Rigas und seiner Führer, daß gerade in dieser schweren Zeit dazu von hier aus ein Versuch gemacht wurde. Nach den dem Landtage vorgelegten Plänen [2]) sollte der Adel zu der Unterhaltung des Rigaschen Superintendenten beitragen. Zugleich wurde der Adel aufgefordert, sich dem Rigaschen Konsistorium in allen Ehe- und Gewissenssachen zu unterwerfen [3]). In allen Fällen, in denen über Adlige Gericht gehalten würde, sollten Beisitzer aus dem Adelsstande zugezogen werden. Auch am Unterhalt des Rigaschen Gymnasium, das man zu gründen beabsichtigte, sollte sich die Ritterschaft beteiligen.

Der Adel ging auf die Vorschläge Rigas ein, und man vereinbarte schriftlich [4]):

1. Riga beruft und bestellt den Generalsuperintendenten des ganzen Landes, zu dessen Unterhalt Ritter- und Landschaft jährlich die Hälfte beiträgt, und dessen Anordnungen in geistlichen Dingen sie zu folgen geloben.

2. Der Adel und die anderen Städte Livlands unterwerfen sich dem von Riga zu bestellenden Konsistorialgericht in Eheangelegenheiten und in „anderen geistlichen Sachen"; das Konsistorialgericht ist inappellabel. Beim Gericht über Adlige werden ein oder zwei Beisitzer aus dem Adel hinzugewählt.

3. Mit der Gründung des Gymnasiums erklärt sich der Adel einverstanden und trägt zu seiner Unterhaltung bei.

4. Die Ritterschaft und die Stadt Riga verpflichten sich zu gegenseitigem Beistand in allen Religionssachen.

Obgleich sich die Verhandlungen mit Pelargius und damit auch der ganze Plan zerschlugen, war mit diesem Beschlusse dennoch viel erreicht. Über all die vielen Streitigkeiten zwischen

[1]) Bericht Hilchens vom 21. Jan. 1596 und Instruktion für Hilchen vom 25. Jan. 1597 und 6. Juli 98. R. ä. R. A. [2]) Vgl. Napierski, Beiträge zur Gesch. der Prediger und Kirchen Livlands. Heft 1, S. 3ff.

[3]) Bisher hatte das Konsistorium als geistliches Gericht nur für Riga bestanden. Es war 1532 nur aus weltlichen Gliedern bestehend eingerichtet worden. 1577 erhielt es geistliche Beisitzer. 1582 wurde es durch Stephan Bathori bestätigt und als inappellables Gericht erklärt.

[4]) Gadebusch, Livländisches Jahrbuch II, 2, S. 191.

Digitized by Google

Adel und Städten hatten sich die Livländer als zusammengehörig in Religionsfragen gefunden. Zum ersten Male traten die Evangelischen des Landes als Einheit auf. Der erste Schritt zur Bildung einer evangelischen Landeskirche war getan, und wenn er nicht zum Ziele führte, so erleichterte er doch die Arbeit der Männer, die nach dem Sturz des polnischen Regiments an die Neuordnung des livländischen Kirchenwesens herangingen. Vor allem aber war dieser Beschluß als eine Protestkundgebung gegen die Katholisierungsversuche Polens aufzufassen, und er wird seinen Eindruck auf die Gegner des Protestantismus kaum verfehlt haben. Sicherlich hat die Not der Gegenreformation wesentlich dazu beigetragen, daß diese Vereinbarung auf dem Landtage zustandekommen konnte. Dennoch bleibt das Verdienst der Rigaschen Männer bestehen, die diesen Plan trotz aller Nöte der Zeit faßten und an seiner Durchführung arbeiteten.

Hindernd traten solchen Aufbauarbeiten die neuausbrechenden Händel in der Stadt Riga entgegen. (Streitigkeiten zwischen dem Burggrafen Ecke und Godelmann und dem Bürgermeister Nienstädt und Hilchen.) Hilchen war bereits mit neuen Verhandlungen über die Anstellung eines Superintendenten beauftragt[1]), als seiner Tätigkeit in Riga ein unrühmliches Ende gemacht wurde. Mit seinem Ausscheiden aus dem Dienst der Stadt blieben die Verhandlungen stecken und der lutherischen Kirche ging eine wesentliche Kraft für den Kampf mit den Jesuiten verloren.

f) Aggressives Vorgehen des Rigaschen Rates und der Bürgerschaft gegen die Jesuiten.

Die kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Schweden und Polen, deren Schauplatz Livland wurde, ließen die Rechtsstreitigkeiten zwischen den Jesuiten und der Rigaschen Bürgerschaft im ersten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts ruhen, zumal die inneren Unruhen und Wirren die Aufmerksamkeit der Bürgerschaft in Anspruch nahmen. Doch das Vorgehen der Katholiken während des Feldzuges hatte die Erbitterung aller Protestanten in Livland aufs äußerste gesteigert. Es ist daher nicht verwunderlich, daß nunmehr in Riga, dem einzigen Orte, in dem der Katholizismus noch keine größeren Erfolge errungen hatte, auch von protestantischer Seite angreifend vorgegangen wurde, was wieder erbitterte Klagen der Jesuiten beim König und beim Reichstage und eine neue endlose Folge von Prozessen nach sich

[1]) Instruktion für Hilchen. 6. Juni 1598. R. ä. R. A.

Digitized by Google

zog. Im Jahre 1609 ersuchte der Pater Provincialis die Gesandten Rigas, die Belästigungen der Jesuiten in ihrer Vaterstadt zu unterbinden und beschwerte sich über Drohungen, die in der Gildestube gefallen seien [1]). Als aber am 6. Februar 1610 ausgerechnet in Riga eine katholische Synode abgehalten wurde, muß die Erbitterung der Bürgerschaft doch zum Ausdruck gekommen sein. Der Bischof von Wenden schreibt in seinem Bericht über die Synode von Unruhen der Ketzer [2]), und Sigismund III. fühlte sich veranlaßt, die Katholiken in Riga noch einmal ausdrücklich in seinen Schutz zu nehmen [3]), freilich ohne daß er an der feindseligen Haltung der Stadt etwas zu ändern vermochte. Am Fronleichnamstage 1610 verboten Rat und Gilden eine Prozession der polnischen Truppen durch die Stadt mit der etwas zweifelhaften Begründung, daß der Feind in der Nähe sei [4]). Dem Bischof von Wenden verwehrte die Stadt den Ankauf oder die Miete eines Hauses, da Immobilien nicht in geistliche Hände kommen dürften [5]).

Im Reichstage (1612, wiederholt 1613) brachten die Jesuiten eine große Anklage gegen den Rat und die Gemeinde zu Riga ein [6]), in der sie in 10 Punkten ihre Beschwerden darlegten:

1. Die Katholiken in Riga werden von allen Ämtern ferngehalten.

2. Die freie Religionsübung, auf die die Stadt immer besonderen Wert gelegt hat, wird in Riga den Katholiken nicht gewährt. Die Austeilung des Sakramentes an Sterbende und Kranke wird verhindert, da Riga die Sakramentsprozessionen nicht gestattet. Ebenso werden die Katholiken gehindert, ihre Verstorbenen zu begraben. Die Priester können Gefangene nicht besuchen, um ihnen Beistand und Abendmahl zuteil werden zu lassen.

3. Die königlichen Seeleute werden verhindert, am Gottesdienst in der katholischen Kirche teilzunehmen, werden aufgegriffen, ins Gefängnis geworfen und gezwungen, sich freizukaufen, wodurch sie naturgemäß abgeschreckt werden, zu den Gottesdiensten zu kommen.

4. Die lutherischen Prediger halten aufrührerische Reden, in denen sie die Katholiken beschimpfen und zu ihrer Vertreibung auffordern.

5. Besucher der katholischen Kirchen und Schulen werden von der Kanzel herab gescholten.

6. Die Stadttore werden zu der Zeit, in der der katholische

[1]) Reichstagsbericht des Gaunersdorff. 7. Juni 1609. R. ä. R. A.
[2]) S. u. S. 99.
[3]) Mandatum Poenale Sigismundi. 12. April 1610. R. ä. R. A.
[4]) Rat an den Gesandten Oberhoff. 4. 6. 1610. R. ä. R. A.
[5]) Rat an den Gesandten Oberhoff. 10. 1. 1611. R. ä. R. A. S. auch [6]).
[6]) Reichstagsberichte März 1612 und 23. 8. 13. R. ä. R. A.

Digitized by Google

Gottesdienst stattfindet, geschlossen, um die auswärts wohnenden Katholiken nicht zum Gottesdienste zu lassen.

7. Die Geistlichen und der Bischof werden auf offener Straße beschimpft.

8. Umsonst rufen die Katholiken den Rat und das Burggrafengericht an. Die Urteile werden ungerecht gefällt.

9. Allen Katholiken, insbesondere den Geistlichen und dem Bischof, wird Ankauf und Miete von Häusern untersagt. Die Bürger müssen sich sogar eidlich verpflichten, derartige Geschäfte mit Katholiken nicht abzuschließen. Infolgedessen sind viele Katholiken, denen der Schutz der Stadtmauern versagt blieb, in die Hände der Schweden gefallen.

10. Die katholischen Bürger und Handwerker werden nicht in die Gilden gelassen, und es wird ihnen keine Wohnung gewährt, so daß sie in der Ausübung ihres Gewerbes erheblich geschädigt oder sogar daran verhindert werden [1]).

Vor allem beschweren sich die Jesuiten (1613) über den Burggrafen und über die Bürgermeister Ulenbrock und Friedrich, die Pastoren Samson und Wittenberg und über eine ganze Anzahl andere Bürger. Im Jahre 1617 klagen sie, daß die Weihnachtsmesse in Riga gestört worden sei [2]).

Man mag unterstellen, daß an diesen Klagen der Jesuiten vieles übertrieben war. Sicher aber geht aus ihnen hervor, daß die Bürgerschaft Rigas ihnen gegenüber eine scharfe Angriffsstellung einnahm, die an sich ihren ungünstigen Eindruck bei dem König und den polnischen Senatoren nicht verfehlte, so daß man den Rigaschen Gesandten „ungescheut ins Gesicht gesagt hat, die katholische Religion habe mehr Freiheit und Sicherheit unter den Türken als unter uns (Riga)“ [3]). Es war wohl auch nur der Gunst der Verhältnisse — die ständig drohende Türken- und Schwedengefahr, die Schwierigkeiten mit den polnischen Ständen und die Russenfrage drückten auf den König — und nicht der Überzeugungskraft der Rigaischen Gegenargumente oder ihren Widerklagen gegen die Jesuiten zu verdanken, daß das Urteil günstig ausfiel. Die Stadt wurde von der Anklage der Religionsstörung freigesprochen, und es wurde der Ansicht der Rigaschen Gesandten stattgegeben, daß die Angelegenheit als probationes hominum privatorum vor den Rat gehöre. Mit einem durchaus günstigen Bescheid und einer Antwort König Sigismunds, in der er der Stadt

[1]) Zu diesen Klagepunkten vgl. Die Annalen des Rigaschen Jesuitenkollegiums 1609—1618. Mitt. 14, S. 364f.

[2]) Gesandtenbericht vom 8. 1. 1617. R. ä. R. A.

[3]) Gesandtenbericht vom 29. 8. 1613. R. ä. R. A.

Digitized by Google

sein Wohlwollen ausdrückte[1]), kamen die Gesandten heim. Ein Jahr später ermahnte Sigismund III. sogar die Jesuiten, sie sollten sich aller Ungebühr in Riga enthalten[2]).

g) Die Lage des Katholizismus in Livland in den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts. Letzte Erfolge der Jesuiten.

Unzweifelhaft war die Lage der katholischen Kirche in Livland im ersten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts nicht günstig. Wohl hatte die Besetzung der meisten Güter durch Polen, die Vertreibung der lutherischen Prediger und die Unterstützung der katholischen Geistlichen durch die polnische Staatsgewalt dazu geführt, daß auf dem Lande der Katholizismus fast ausschließlich herrschend war[3]). Aber die kirchliche Arbeit in dem ausgesogenen, völlig verarmten Lande war ungeheuer schwer. Der Bischof von Schenking selbst mußte wegen der Kriegsgefahr über 10 Jahre seine Diözese meiden[4]), ja er beabsichtigte sogar, Livland für immer zu verlassen und nach Polen überzusiedeln. Nur mit Mühe konnte er durch die Rigaischen Jesuiten von diesem Schritt zurückgehalten werden[5]). Am 1. Januar 1610 sandte Schenking von Riga aus ein geradezu verzweifelt klingendes Schreiben an den päpstlichen Legaten Franziskus Simonetta, in dem er diesen um seine Hilfe bei der Ordnung der kirchlichen Verhältnisse in Livland bittet[6]). Die Darstellung, die er dabei von dem Zustande Livlands gibt, ist erschütternd. „All die Burgen und die einst sehr großen Besitzungen sind nun zerstört und bilden mit ihrem dichten Gebüsch Schlupfwinkel für wilde Tiere. Von den vielen Bewohnern sind nur noch wenige am Leben, und die sind viel beklagenswerter, als die Toten. Denn diese sind schon erlöst von aller Angst und Furcht, aber jene laufen wahrhaftig schon bei dem geringsten Rauschen der Blätter wie die Hasen in die Wälder. Sie fliehen den Anblick von Menschen und erwarten von Freund und Feind furchtsam nichts als ihren Untergang. Selbst ein Mann, der sich unbewaffnet nur von ferne zeigt, vermag sie mit noch so gewinnenden Worten kaum aus den Wäldern zu locken, auch wenn er ihre Heimatsprache spricht, und kann sie nicht beruhigen. Die Altäre sind zerstört, die Kirchen sind ausgebrannt und all ihres

[1]) Schreiben des Königs an den Rat. 20. 1. 1614. R. ä. R. A.
[2]) Barneke an den Rat. 8. Januar 1615.
[3]) Vgl. den Visitationsbericht 1613. (S. u.)
[4]) Theiner III, Nr. 263, S. 345. Schenking an Kardinal Borgheſe.
[5]) Annalen des Rigaſchen Jeſuitenkollegiums. Mitt. 14, S. 374.
[6]) Theiner III, Nr. 254, S. 326.

Digitized by Google

Schmuckes und der notwendigsten Geräte beraubt. Sie sind angefüllt mit Leichnamen. Katholiken und Ketzer liegen durcheinander. Ihr Anblick flößt unmenschlichen Schauder ein. Nur wenig Priester sind da, die das Volk im katholischen Glauben lehren können, die die Kinder taufen und die anderen Sakramente verwalten. Allein die hochwürdigen Väter der Gesellschaft Jesu ertragen Mühe und Last des Tages in diesem Weinberge Christi mit großen Eifer. Von den Meinen aber sind es nur wenige, die nicht ihre Hände, müde der schuldigen Arbeit, in den Schoß sinken lassen."

Als das Schlimmste bezeichnet der Bischof mit Recht, daß sich in der katholischen Geistlichkeit Mißstände eingeschlichen hätten. Zwar sagt er nicht genau, um was es sich handelt, sondern stellt nur fest, er müsse vielfach selbst als Ankläger auftreten und könne darum nicht zugleich Richter sein. Aber allein die Tatsache, daß der Bischof die Aufzeichnung der Schäden vorsichtig auf ein gesondertes (leider scheinbar verloren gegangenes) Blatt setzt, läßt erkennen, daß es sich um Mißstände grober Art handeln muß. Fürchtet Schenking doch sogar, daß dadurch bereits bekehrte Ketzer sich wieder von der katholischen Lehre abwenden könnten, und daß sie, die katholischen Geistlichen, selbst „wie dumm gewordenes Salz bald vor die Tür geworfen und zertreten werden. Ich flehe Eure Hoheit an", fährt er fort, „eilet, eilet zu Hilfe, und stützt nach Kräften diese eben erst erbaute Hütte Christi, die durch die Sorglosigkeit der Arbeiter ins Wanken geraten ist." Er erbittet flehentlich einen apostolischen Kommissar und einen Notar, die geeignete Maßregeln zur Besserung der kirchlichen Zustände ergreifen sollen.

Schon kurz darauf willfahrte Simonetta der Bitte des livländischen Bischofs und entsandte den apostolischen Protonotar Johann Maria Belleto nach Livland, der trotz der Kriegsgefahren eine Kirchenvisitation abhielt und an der Provinzialsynode zu Riga teilnahm[1]). Schenking rühmt von ihm, daß er wider vieler Erwarten trotz Kriegsunruhen und trotz der Tumulte der Ketzer seine Aufgabe in Ruhe und zu aller Zufriedenheit und Erbauung mit großem Nutzen sowohl für die Menschen als auch für die kirchlichen Angelegenheiten erledigt habe[2]). Belleto erreichte auf dieser Synode, daß die Tridentinischen Beschlüsse, die in Polen selbst niemals Anerkennung fanden, von der livländischen Geistlichkeit angenommen wurden. Er griff in die Mißstände bei der Geistlichkeit ein[3]) und ordnete die zerfahrenen Besitzverhältnisse des

[1]) Schenking an den Kardinal Borgheſe. Theiner III, Nr. 263, S. 345. S. o. S. 96. [2]) Ebd. [3]) „Mores depravatos salubriter correxit et in spes futurae emendationis erexit." Theiner III, Nr. 263, S. 34.

Digitized by Google

Wendenschen Kapitels. Auch die Gründung der Jesuitenresidenz in Wenden wurde auf dieser Synode vorgenommen.

Mit der Synode von 1610 setzt eine wesentliche Belebung der katholischen Propagandatätigkeit ein. Während in den Jahren 1600 bis 1610 ein Stillstand der Arbeit außerhalb Rigas eingetreten war, zeigen die Jahre 1610 bis 1620 überall in Livland starke Regsamkeit der katholischen Geistlichkeit.

Im Jahre 1613, vom 8. August bis zum Oktober, hielt der Archidiakon Dr. Teknon von Wenden gemeinsam mit dem Jesuitenpater Tolgsdorff eine Kirchenvisitation ab[1]). Der Zweck dieser Visitation wird deutlich in der Einleitung des Protokolls, das die Visitatoren bei dieser Gelegenheit aufnahmen[2]). Es heißt dort: „Am Tage der Verklärung des Herrn im Jahre 1613 haben wir die Visitation der Kirchen Livlands zu großem Ruhme Gottes begonnen. Sie wurde durchgeführt, um die wenigen Priester, die noch hier sind, zu eifriger Pflichterfüllung anzutreiben. Es sollten aber auch die königlichen Mandate, die gegen die lutherischen Geistlichen[3]) erlassen worden sind, nämlich daß sie das Volk nicht lehren sollten, durch die königlichen Burgverwaltungen veröffentlicht werden, da die lutherischen Prediger trotzdem in verschiedenen Gegenden Livland durchstreifen. Den Präfekten sollte Mut gemacht werden, gegen die lutherischen Geistlichen vorzugehen. Auch sollten die alten Fundationen der einzelnen Kirchen und die Abgaben der Parochianen an die Priester untersucht werden. Zugleich sollte geprüft werden, welche Kirchen zusammengelegt und von einem Priester verwaltet werden können, damit dem hochwürdigen Bischof, unserm Herrn, und dem durchlauchtigsten apostolischen Nuntius die Bedürfnisse der einzelnen Kirchen auseinandergesetzt werden konnten. Diese sollen sich dann bei der königlichen Majestät der Sache und der Bedürfnisse der Kirchen Livlands annehmen, damit S. M. den einzelnen Kirchen endlich Dotationen übermittelt. Auf diese Weise sollen viele Priester nachgezogen werden. Auch soll den lutherischen Geistlichen die Möglichkeit genommen werden, die Seelen zu verwirren."

Es war den Visitatoren demnach von besonderer Wichtigkeit, die Tätigkeit der lutherischen Geistlichen in Livland zu unterbinden. Vielleicht war im Zusammenhange mit der Lage in Riga auch auf dem Lande die Abwehr der Lutheraner entschiedener geworden,

[1]) Zu Teknon vgl.: W. Heine, miscellaneen zur Geschichte des Jesuitenordens in Riga.

[2]) Bunges Archiv I, S. 18ff. Vgl. Büttner, Livl. Gegenreformation, S. 357ff.

[3]) „Minister" ist der Ausdruck für einen lutherischen Geistlichen. Die Bezeichnung „sacerdos" wird nur für katholische Priester gebraucht.

Digitized by Google

so daß sich die Visitatoren genötigt sahen, hierauf ihr besonderes Augenmerk zu richten. Es scheint, daß lutherische Prediger, wenn sie von Nachstellungen bedroht wurden, nötigenfalls heimlich ihr Amt ausübten, und daß sie es an Eifer nicht fehlen ließen. Offensichtlich fand die katholische Kirche auch bei den polnischen Beamten nicht mehr die Unterstützung, die sie wünschte, da noch nicht einmal die Mandate des Königs, die sich gegen die lutherischen Geistlichen richteten, veröffentlicht wurden. Es wird in der Folge auch nur von einigen wenigen königlichen Beamten berichtet, die den Geistlichen tatkräftig halfen. Überhaupt fehlten der katholischen Kirche sowohl Hilfskräfte, wie auch die nötigen Mittel, um diese zu unterhalten, und es ist ein schlimmes Zeichen, daß die Visitatoren sich veranlaßt fühlten nachzuprüfen, ob sich nicht einzelne Kirchen zusammenlegen ließen. Zu solchen Schritten entschloß sich die Kirche nur dann, wenn dringendste Notwendigkeit vorlag.

Das Bild der allgemeinen und religiösen Lage, das dieser Visitationsbericht entrollt, ist trostlos. Die unaufhörlichen Kriege hatten furchtbar im Lande gewüstet. Zwar werden nicht regelmäßig genaue Zahlen und Daten gegeben, aber schon aus denen, die der Bericht enthält, sieht man, daß die Bevölkerung erschreckend zurückgegangen ist. Unter den 45 Kirchspielen, die besucht wurden, ist kein einziges, das weniger als die Hälfte seiner Bewohner verloren hat, wohl aber eine ganze Anzahl, die um 75, ja 90 vom Hundert dezimiert sind. Von den vielen Kirchen des Landes sind 11 völlig zerstört, die meisten so baufällig, daß sie einzustürzen drohen — ganz zu schweigen von den Kirchengeräten, die fast überall auf das allernotwendigste beschränkt sind, von dem Zustand der Friedhöfe und der Wohnungen für die Geistlichen. Mehr als die Hälfte (23) der Kirchspiele sind völlig ohne geistliche Versorgung, 12 haben einen eignen katholischen Pfarrer (darunter 2 Pröpste), die weiter 7 Kirchspiele zeitweise mit versorgen. Von den vielen protestantischen Geistlichen sind nur noch 5 im Lande. Es entsprach sicherlich nicht nur dem Propagandabedürfnis des Berichterstatters sondern den Tatsachen, wenn er die kirchliche Not des Landes in beweglichen Worten schilderte. So erzählt er, daß die Leute zeitweise in Scharen gekommen wären, wenn sie gemerkt hätten, daß die Messe gefeiert wurde. Dabei brachten sie zahlreiche Kinder zur Taufe mit und verlangten die Einsegnung von Ehen, die schon bis zu 10 Jahren ohne priesterliche Weihe geführt worden, weil kein Priester je in die Gegend gekommen war.

Mehrfach wird berichtet, daß die Kinder häufig ungetauft sterben, oder das die Leute meilenweit gehen, um ihre Kinder

Digitized by Google

taufen zu lassen. Es kommt auch vor, daß die Kinder einem Laien zum Taufen gebracht werden, so dem Mundschenk des Schlosses Burtnink. Darum ist bei der als notwendig empfundenen engen Bindung zwischen kirchlichen und persönlichen Leben nicht verwunderlich, daß die Hauptleute der Schlösser unter dem Druck dieser Verhältnisse jetzt, da die Visitatoren Abhilfe versprachen, zumeist gern und willig auf die Vorschläge für Neueinsetzung eines Priesters eingingen, und alles für seinen Lebensunterhalt Notwendige zu schaffen versprachen. Nur in einem Falle, in Burtnink, widersetzte sich ein Schloßhauptmann diesem Ansinnen. Die übrigen erfüllten auch ohne weiteres die Wünsche der Visitatoren nach Austreibung der lutherischen Geistlichen, die sie überall mit Energie durchzusetzen versuchten. Nur den Pastor in Dahlen mußten sie ungeschoren lassen, weil das Kirchspiel dem Herzog von Kurland gehörte; sie konnten diesen Prediger auch nicht hindern, seine Tätigkeit auf andere Gemeinden auszudehnen, so auf Sissegall, wo die Visitatoren fürchten, die Katholiken könnten die Kirche verlieren, da die Hälfte der Adligen protestantisch ist.

Bei ihrem Vorgehen gegen die protestantischen Geistlichen stützten sich die Visitatoren auf ein Mandat des Königs vom Jahre 1611, in dem den Lutheranern die Predigt in lettischer und estnischer Sprache erneut verboten wurde. Da dies Mandat nicht überall veröffentlicht, noch viel weniger durchgeführt worden war, legten es die Visitatoren vor, wo sie dazu Veranlassung fanden, und verlangten daraufhin die Vertreibung der lutherischen Geistlichen oder Unterlassung der lettischen und estnischen Predigten. So setzten sie in Alt-Wenden (Arrasch) den Lutheranern eine Frist von 14 Tagen, in der der erst kürzlich berufene Pastor ausgewiesen werden sollte. Im Weigerungsfalle sollte der Vizekapitän des Schlosses Zwangsmaßregeln ergreifen[1]). Ebenso versuchten sie in Allasch den lutherischen Prediger mit Hilfe des königlichen Mandates zu vertreiben. In Pernau, dem 1611 vom König die Religionsfreiheit bestätigt worden war[2]), stießen die Visitatoren auf heftigen Widerstand. Zwar hatten sie vorsichtshalber den lutherischen Prediger und den Bürgermeister nicht zitiert, sondern durch den Vizekapitän des Schlosses zu einem „Frühstück" einladen lassen. Doch der Pastor war überhaupt nicht gekommen, und der Bürgermeister schien durch die „Einladung" nicht nachgiebiger geworden zu sein. Er widersetzte

[1]) S. 23: „Petentibus dilationem data est 14 dierum spatio, ut, si interea Ministrum non ablegaverint, Vicecapitaneus facturus tunc juxta mandatum Regium, quod justum favet." [2]) Dogiel V, S. 356.

Digitized by Google

sich sehr entschieden der Forderung, ihrem Geistlichen die estnische Predigt zu verbieten, indem er sich auf die Stadtprivilegien berief, darunter auch auf ein Privileg des Statthalters Chodkiewicz. Aber die Visitatoren vermochten nachzuweisen, daß nach diesem Privileg alle Esten die katholische Kirche besuchen müssen; sind bereits lutherische Esten da, dann dürfen sie zwar bleiben und ihrem Glauben gemäß leben; doch Konvertiten zu machen, ist auch hier unter Strafe verboten[1]). Es wird darum dem Bürgermeister streng befohlen, den Geistlichen an der estnischen Predigt zu hindern. Als er versichert, daß die Bürger nichts anders tun würden, als was sie bisher getan hätten, droht ihm der Vizekapitän, er werde selbst beim König darauf hinwirken, daß den Pernauern wegen ihres Ungehorsam die bisherigen Privilegien genommen würden. Zugleich setzten die Visitatoren Strafen fest für alle Esten, die den lutherischen Gottesdienst besuchen würden, wie sie auch an anderen Orten, z. B. Wolmar und Ronneburg und Wenden, Geldstrafen für das Fernbleiben vom katholischen Gottesdienste bestimmten.

Daß die Visitatoren selbst vor einem Rechtsbruch nicht zurückschreckten, wenn sie dadurch den protestantischen Geistlichen die Möglichkeit zur Ausübung ihres Amtes nehmen oder den Besitz der katholischen Kirche bereichern konnten, bewies ihr Vorgehen in Kokenhusen. Die Stadt Kokenhusen hatte früher den lutherischen Prediger mit einem Stück Ackerland dotiert. Dieser Acker war unberechtigterweise in die Hände eines polnischen Schmiedes gekommen. Nun fürchteten die Visitatoren, die Stadt könne ihr Eigentum zurückfordern („Timendum, ne aliquando per cives orbetur!") und einen neuen lutherischen Geistlichen herbeirufen. Darum beschließen sie, mit dem Kommissar Chodkiewicz zu verhandeln, damit dieser den Acker der katholischen Kirche für den Unterhalt eines Lehrers zuspreche. Auch reizen einige der Gemeinde gehörigen Gebäude, die an die katholische Kirche stoßen, ihre Begehrlichkeit, und es wird alsbald beschlossen, diese der Stadt entziehen zu lassen.

Besonders lebhafte Auseinandersetzungen über das Recht der lutherischen Pastoren, in der Ursprache des Landes zu predigen,

[1]) S. 41: „Ex veteris Ill. i Dom. i Campiductoris extracta Copia: Sed tamen omnes rustici, estones, in tota districtu Pernaviensi degentes, Ecclesiam Catholicam frequentare debent: siqui hactenus ex servitoribus vestris dogmata Lutheri imbiberunt, sive illi sunt Germani sive Estones, penes vos maneant, vestrumque fanum frequentent. Avertat Deus extra oppidanos, rusticos et in oppido manentes quocumque modo, vos sive minis sive simulatae pietatis specie et modo pellicere, si quis talis reperietur deprehendereturque, mulctam quingentorum numorum solvet."

Digitized by Google

ergaben sich in Dorpat und Wenden. In Dorpat, von dessen 11 Kirchen nur noch 3 übrig waren, zögerte der Unterstarost auf Anraten des Kastellans Holtschuer um politischer Bedenken willen, dem Rate das Mandat des Königs zu übergeben. Jedoch der Propst ließ den Bürgermeister Kretzmar vor sich fordern und machte ihn mit dem Inhalt des Mandates bekannt. Kretzmar suchte der Gefahr auszuweichen und verwies auf das Privileg der Stadt, einen Prediger für ihre Familien zu halten, und erklärte, daß sie mit den Untergebenen des Königs nichts zu schaffen hätten. Der Archidiakon, der der Unterredung beiwohnte, antwortete ihm, „es handele sich für sie nicht um die städtischen Familien, sondern um die Esten, denen unter dem Vorwand dieses Privilegs gepredigt würde", und der Propst fügte hinzu, „jene hätten wohl das Recht, einen estnischen Prediger anzustellen, aber dieser dürfte die Bürger nur beten lehren, aber ihnen nicht predigen", — eine Auslegung des Privilegs, die dem Bürgermeister mit Recht „allzu hart" erschien. Schließlich forderten die Visitatoren die Vorlegung des Privilegs, worauf der Bürgermeister Aufschub der Verhandlungen bis zum nächsten Tage erbat, um den Rat zusammenrufen zu können.

Der Rat schien sich jedoch zu einem energischen Vorgehen nicht entschließen zu können, und nahm die Haltung passiver Resistenz an. Er verhandelte nicht mit dem Archidiakon, sondern mit dem Rektor des Jesuitenkollegiums, der die Erörterung der Angelegenheit als unzuständig ablehnte, im übrigen aber den Rat warnte, gegen das königliche Mandat zu verstoßen, „zumal der estnische Prediger ein ungelehrter Kürschner sei, der das niedere Volk noch in größere Irrtümer führen könne". Über eine Antwort an die Visitatoren konnte sich der Rat scheinbar nicht einigen. So zogen diese fort, nachdem sie eine Protestation gegen den Rat verfaßt hatten. Sie hinterließen bei dem Propst offenbar unter Umgehung des polnischen Beamten, die Kopien des königlichen Mandats mit der Weisung, sie an den Mauern der lutherischen Kirche deutsch und lateinisch anzuschlagen.

In Wenden benahmen sich die Visitatoren, als wenn sie in einer katholischen Stadt seien. Sie ließen dort nicht nur die Katholiken, sondern auch die Lutheraner zusammenrufen und fragten den katholischen Pfarrer, was er gegen diese vorzubringen habe. Er beschwerte sich darüber, daß sie ihn nicht hören wollten, was sie begreiflicherweise mit der Begründung, daß sie Andersgläubige seien, ablehnten. Außerdem klagte er, sie hielten weder ihre noch die katholischen Feiertage ein. Daraufhin wurde dem Vize-

Digitized by Google

kapitän aufgetragen, strafweise gegen die vorzugehen, die an katholischen Festtagen arbeiteten. Unter diesem Druck versprachen die Bürger, die Festtage einzuhalten. Schließlich wurde auch hier den Bürgern das Mandat des Königs vorgelegt, das scheinbar allgemein auf lutherische Predigten angewandt wurde. Zwar beriefen sich die Bürger auf die den Deutschen zugestandene Religionsfreiheit. Aber der Vizekapitän erklärte, daß er keinen lutherischen Prediger dulden würde, solange sie nicht ein Sonderprivileg des Königs aufweisen könnten.

Wie weit im Verlaufe der Visitation Übelstände innerhalb der katholischen Kirche und Geistlichkeit, wie sie der Bischof in seinem Schreiben an den päpstlichen Legaten andeutete — abgesehen von den durch die allgemeine Notlage hervorgerufenen — aufgedeckt und beseitigt wurden, ist aus dem Protokoll wenig ersichtlich. Nur aus Wenden wird berichtet, daß die kirchlichen Güter wieder einmal in großer Unordnung sind. In einigen Fällen scheinen auch die katholischen Priester ihren Pflichten nicht genügend nachzukommen, so in Wolmar und Kokenhusen. In Dorpat leidet die katholische Propaganda unter der Krankheit des dortigen Propstes. In einem Falle mußten die Visitatoren allerdings gegen den katholischen Pfarrer vorgehen [1]), nämlich in Lemsal. Aber da ihm außer den Kirchspielen Wainsel, Ubbenorm und Lemsal auch die Sorge für die umliegenden übertragen wird, muß er in seinem Amte doch tüchtig gewesen sein.

Überall traten die Visitatoren nicht wie in einem Lande auf, dem die freie Religionsübung nach Augsburgischer Konfession durch viele Privilegien gewährleistet war, sondern wie in einem rein katholischen Gebiet, in dem nur einzelne Anhänger des Luthertums geduldet wurden. Die Tatsache, daß in den Privilegien die Religionsfreiheit jeweils nur den einzelnen Ständen und Städten zugebilligt, zum mindesten nicht ausdrücklich auf ihre Untergebenen (wie in den „Pacta subjectionis" Gotthard Kettlers) ausgedehnt worden war, bot der katholischen Kirche willkommenen Anlaß, gegen die lutherischen Ureinwohner vorzugehen. Die Landbevölkerung war tatsächlich zum größten Teil zum Katholizismus übergegangen. Die Gutsherrschaften, das geht aus dem Visitationsprotokoll ebenfalls hervor, waren meistens polnisch und katholisch. Den wenig urteilsfähigen, noch zum guten Teil in Überresten ihrer heidnischen Urreligion lebenden [2]) lettischen

[1]) S. 54: Quae erant corrigenda in parocho (is autem Rev. Dominus Scaldinius) corrigere conati sumus.

[2]) Vgl. den Bericht über Überbleibsel der Urreligion des Landes in dem Visitationsprotokoll und in den Annales Residentiae Vendensis, Mitt. 4, S. 494.

Digitized by Google

und estnischen Bauern fehlte damit der Rückhalt, auf den sie sich zu Beginn der Gegenreformation stützen und berufen konnten. So wechselten sie unter dem dreifachen Druck der katholischen Propaganda, ihrer Gutsherrschaften und der schweren Zeitverhältnisse leicht ihr Glaubensbekenntnis, falls daraus Vorteile für sie entsprangen. Der Widerstand gegen den Katholizismus blieb beschränkt auf die Städte mit deutscher Bürgerschaft und auf einzelne Kirchspiele, in denen sich ein lutherischer Prediger hatte halten können.

Um in dem gänzlich zerrütteten Lande ein geordnetes Kirchenwesen aufzubauen, um die Stellung des Katholizismus in Livland unerschütterlich zu machen, dazu hätte es freilich noch jahrzehntelanger Mühe bedurft — und diese Zeit blieb der katholischen Kirche versagt. Sicher feststellbare Erfolge in ihrer Arbeit gegen die lutherischen Geistlichen hatten die Visitatoren in Wenden und Dorpat. In beiden Städten wurden die lutherischen Prediger, die in estnischer Sprache predigten, verjagt[1]). Zwar nahm sich Riga der bedrängten Glaubensbrüder an, und protestierte auf dem litauischen Ständetag zu Wilna (1614) gegen diese Vergewaltigung[2]). Aber die Stadt wurde als unzuständiger Kläger abgewiesen. Sie legte Berufung an den König ein[3]). Doch dieser stellte fest, daß nur die Deutschen, nicht auch die Esten, das Privileg der freien Religionsübung hätten[4]), und daß nur den katholischen Priestern das Recht der Predigt in der estnischen und lettischen Sprache zustände[5]). Schließlich sprach er der Stadt Wenden das Privileg der freien Religionsübung überhaupt ab[6]). In Dorpat verfügte er zugleich Einführung des neuen Kalenders[7]), wozu im Jahre 1614 auch in Riga ein neuer vergeblicher Versuch gemacht wurde[8]). Im Jahre 1616 wurde der estnische Prediger von Dorpat auf abermaligen königlichen Befehl, veranlaßt durch den Bischof von Schenking, aus der Stadt vertrieben. Auch der deutsche Prediger mußte Verfolgungen der Jesuiten erdulden, weil er einige Esten getraut hatte. Im Jahre 1619 ließen die Jesuiten estnische Bürger durch polnische Kriegsleute aus der deutschen evangelischen Kirche prügeln. Vor allem hatten die Einwohner Dorpats von 1620 ab unter den Jesuiten zu leiden,

---

[1]) Gesandtschaftsinstruktion. 22. 9. 1614 und Gesandtschaftsbericht. 17. 10. 1614. R. ä. A.R. [2]) Ebd. [3]) Ebd.
[4]) Warneke an den Rigaschen Rat. 6. 1. 1615. R. ä. R. A.
[5]) Sigismund III. an den Rat. 21. 4. 1615. R. ä. R. A.
[6]) Syndikus Ulrich an den Rat. 11. 7. 1615. R. ä. R. A.
[7]) S. Fußnote 5. [8]) S. Fußnote 1.

Digitized by Google

da diese sie bei dem polnischen König hochverräterischer Beziehungen mit den Schweden bezichtigten, die damals schon den größten Teil Livlands eingenommen hatten. Erst die schwedische Eroberung im Jahre 1625 machte auch hier den Verfolgungen durch die Jesuiten ein Ende [1]).

Die Zentralen der katholischen Propagandatätigkeit bildeten nach wie vor die Jesuitenresidenzen Riga, Dorpat und Wenden. Nach Wenden waren 1610 2 Pater und 2 Koadjutoren versetzt worden [2]). Vielleicht hatte man sich zu diesem Schritt entschlossen, weil man im Bischofssitze freie Hand hatte, während in Riga die zunehmende Opposition der Lutheraner die Arbeit erschwerte. Jedenfalls haben die Jesuiten Wendens eine umfangreiche Tätigkeit aufgenommen [3]). Zwei von ihnen — ihre Zahl wurde 1618 auf 3 Pater und 3 Koadjutoren erhöht — blieben immer in der Residenz, um dort ihren geistlichen Pflichten nachzukommen. Die übrigen zogen im ganzen Lande umher. Es konnten sogar zwei Kongregationen, die der Mutter Maria und der Hl. Anna, gegründet werden, die die Werbearbeit der Priesterschaft rege unterstützten. Auch die zahlreichen Generalablasse und die häufigen Prozessionen, die besonders zum wundertätigen Heiligtum von Ubbenorm gingen [4]), trugen zur Bekehrung des Landvolkes viel bei [5]). Ist es doch eine alte Erfahrung, daß in harten und bedrängten Zeiten die Menschen gern zum Ablaß und zu prächtigen Kulthandlungen flüchten, und Livland war nun über ein halbes Jahrhundert der Schauplatz unerhörter Greuel und furchtbarster Nöte. Es ist auch kein Zweifel, daß die katholischen Prozessionen mit Fahnen, Gesängen und feierlichen Zeremonien ihre Wirkung auf die Masse des Volkes nie ganz verfehlen, es sei denn, daß eine rege Gegenpropaganda sie verhaßt und zum Gegenstand des Spottes macht. So vermag der Berichterstatter der Wendenschen Jesuitenresidenz seinem Ordensprovinzial frohlockend zu berichten, daß ihr Erfolg in den 37 Jahren, seit der katholische Glaube und die

[1]) Vgl. Büttner, S. 359.

[2]) Über die Versetzung der Jesuiten nach Wenden vgl.: Theiner III, Nr. 263, S. 345. Schreiben Schenkings an den Kardinal Borgheſe. Weiter die Annalen des Rigaer Jesuitenkollegiums 1604 bis 1618. Mitt. 14, S. 364ff. — Das Jesuitenkolleg zu Kokenhusen scheint eingegangen zu sein. Es wird in dem Visitationsprotokoll von 1613 nicht erwähnt.

[3]) Annales Residentiae Vendensis Societatis Jesu 1618. Mitt. 4, S. 494ff.

[4]) Vgl. Visitations-Protokoll 1613, S. 53.

[5]) Annales residentiae Vendensis, S. 495: „Ad hunc ipsum timorem Domini in mentibus Livonum excitandum contulerunt, plurimum fraternitates Deiparae Virginis et Sanctae Annae, Vendam introductae et crebrae indulgentiae plenariae peregrinationesque processionales tum ad B.mae Virginis aedem Ubner, votis et miraculis celebrem reditam, tum Vendam, tum ad varias Ecclesias Livoniae.“

Digitized by Google

Gesellschaft Jesu durch Stephan Bathori eingeführt sei, seinesgleichen nicht fände[1]). Konnten doch in allen diesen 37 Jahren die Livländer auf keine Weise zu Prozessionen gebracht werden, und nun drängen sie sich dazu. Sogar genaue Zahlen vermag der Pater anzugeben: 11924 erhielten das Abendmahl, 12050 legten die Beichte ab, davon 100 die Generalbeichte, 61 die Krankenbeichte; 34 Übertritte aus der lutherischen Kirche werden verzeichnet, 29 Übertritte aus der russischen Kirche (a schismate). 480 Taufen und 173 Eheschließungen wurden vollzogen. Hinzu kommen zahlreiche Predigten und Krankenbesuche, angeblich auch Krankenheilungen.

Als besonderes Zeichen der Regsamkeit der Jesuiten muß angesehen werden, daß sie auch noch Zeit fanden, Missionsfahrten in die Gegenden um Dünaburg, Rossiten, Rudzen und Ludzen zu unternehmen, wo die lettische Urreligion fast alleinherrschend war. Es ist freilich dunkel, ob sie dort irgend etwas erreichten.

Auch in Riga versuchten die Jesuiten immer wieder sich durchzusetzen. Trotz der unruhigen Zeiten, unter denen die Stadt natürlich auch zu leiden hatte, war das Jesuitenkollegium zu Riga ganz wesentlich vergrößert worden. Während es im Jahre 1604 13 Insassen zählte, 7 Priester und 6 Brüder, umfaßte die Rigasche Niederlassung 1613 21 Glieder, 5 Professi und 12 Fratres[2]). Auch hier hatte vom Jahre 1610 an eine gesteigerte Tätigkeit eingesetzt, vor allem war die Schule erweitert worden. Gleichzeitig wurden die den Jesuiten gehörigen Kirchen, zu denen außer der Jakobi- und Maria-Magdalenenkirche eine kleine Kapelle (sacellum B.ae Virginis) gekommen war, renoviert und ausgeschmückt, so in den Jahren 1612 bis 1614 die Jakobskirche und 1616 die Marienkapelle. Auch reiche Kirchengerätschaften flossen dem Orden in diesen Jahren zu. In ihrer Arbeit gingen die Rigaschen Jesuiten ebenso vor, wie die zu Wenden. Die Stadt Riga bot ihnen freilich nach wie vor ein sehr schlechtes Betätigungsfeld. Außer bei Polen, Letten und Deutschen niederen Standes hatten sie keine Erfolge. Die Stadt blieb „pertinacissima in haeresi", trotz aller Prozessionen und trotz der raffiniertesten Ausnutzung menschlicher Nöte und Schwächen. Darum gingen die Jesuiten mehr auf das flache Land. Sie dehnten ihre Fahrten sogar bis Kurland aus. Die noch heidnischen Gebiete Livlands wurden auch von ihnen besucht. Mit besonderer Vorliebe benutzten sie

[1]) Annales res. Vendensis, S. 495.

[2]) Annalen des Jesuitenkollegiums zu Riga. 1604 bis 1618. Mitt. 14, S. 364 ff. Bericht von L. Napierski in der Altertumsforschenden Gesellschaft zu Riga.

Digitized by Google

bei ihren Bekehrungsversuchen Zeiten der Krankheit oder schwerer Unglücksfälle, operierten mit Teufels- und Dämonenaustreibungen und mit wunderbarem Eingreifen Gottes bzw. wunderbaren Erfolge katholischer Gnadenmittel. Dabei wurde jede Gelegenheit benutzt, die lutherischen Geistlichen zu verleumden und zu verdächtigen — die Annalen sind voll solcher Geschichten, die sicher auch zur Propaganda benutzt wurden. Der Erfolg dieser Tätigkeit ist unleugbar. Die Zahl der Beichtkinder nimmt stetig zu bis zum Jahre 1613. Dann aber tritt ein rapider Absturz ein, von 6397 Beichtkindern 1613 auf 1205 im Jahre 1617. Es ist möglich, daß dieser Rückgang mit der Gründung der Residenz in Wenden zusammenhängt (wie L. Napierski annimmt), die offenbar einen großen Teil der Beichtkinder an sich zog. Aber es ist doch eigentümlich, daß dann dieser Umschwung nicht bereits früher einsetzte, da doch die Wendensche Residenz bereits 1610 gegründet wurde. Darum kann man vermuten, daß sich hier der lebhaftere Widerstand der lutherischen Geistlichkeit Rigas fühlbar machte. Der außerordentliche große Zahlenunterschied zwischen den Rigaschen und Wendenschen Beichtkindern beweist deutlich, ein wieviel leichteres Arbeitsfeld die Residenz Wenden hatte. Das Verhältnis zu den Bürgern Rigas dagegen war denkbar schlecht, des öfteren nahm das Volk eine drohende Haltung gegen die Priester ein. Dabei fanden die Jesuiten bei dem König Sigismund III., der Riga wegen der Haltung im schwedischen Kriege sehr zu Dank verpflichtet war, nicht mehr die gewohnte Unterstützung, obwohl dieser 1619 ein Edikt nach Riga bringen ließ, nach dem jedermann der Übertritt zur katholischen Kirche freigestellt wurde. Aber zwei Jahre zuvor hatte er ausdrücklich den Rigaschen Gesandten versichert, daß der Stadt freie Religionsübung nach Augsburgischer Konfession zustände [1]). — Die Enttäuschung der Rigaschen Jesuiten war angesichts der geringen Erfolge grenzenlos, und es ist durchaus möglich, daß sie sich öffentlich zu der Bemerkung hinreißen ließen, Livland werde nicht eher katholisch werden, als bis Riga den verwüsteten Städten Wenden und Wolmar gleichgemacht sei [2]).

Eine der wesentlichsten Ursachen dieser gesteigerten Widerstandskraft der Rigaschen Bürger war, daß sie seit dem Jahre 1608 einen Führer gefunden hatten, den seine Zeitgenossen eine „Geisel der Jesuiten" genannt haben: Magister Hermann Samson.

[1]) Gesandtenbericht. Februar 1617. R. ä. R. A.
[2]) Hiärn, S. 421. Vgl. Groß, S. 538.

Digitized by Google

IV. Die letzten Kämpfe gegen den Katholizismus in Riga unter der Führung des Magister Hermann Samson.

a) Charakteristik Samsons.

In Hermann Samson war den Jesuiten ein Gegner erwachsen, der es mit ihnen nicht nur an Zähigkeit, Energie und Tatkraft, sondern auch an sorgfältiger Schulung, umfassenden Kenntnissen, an Redegewandtheit und Schlagfertigkeit aufnahm[1]). Die Urteile über den sicherlich recht eigenartigen Mann gehen stark auseinander, auch die seiner Glaubensfreunde. In den „Personalia" der Stadtbibliothek zu Riga findet sich unter dem Material über Samson ein Zettel, der wahrscheinlich von der Hand des späteren Generalsuperintendenten Fischer stammt. Darauf steht über Samson: „Ein orthodoxer Zänker, nicht bieder und fein von Sitten." Ähnlich sprechen sich auch Zeitgenossen über ihn aus, Schweden und Livländer, am schärfsten der Probst Walter Auerdünck aus Dorpat, der seinen Vorgesetzten geradezu als Dummkopf, Schwätzer und Trunkenbold hinstellt[2]). — Samsons Schüler dagegen können sich nicht genug tun in Lobeserhebungen, feiern ihn in Oden und Denkreden auf seinen Tod als den Luther, Elias, Simson, Petrus Livlands — und wahrscheinlich treffen sie damit die öffentliche Meinung über diesen Mann, wie sie zum mindesten in Riga vorherrschte. Entsprechend heben auch die späteren Livländischen Historiker die hervorragenden Eigenschaften des ersten Generalsuperintendenten Livlands besonders hervor.

Sicher war Samson ein Mann von außergewöhnlichen Fähigkeiten und rastloser Schaffenskraft, ein Mann, der rücksichtslos seine Meinung vertrat, dem Furcht fremd war. Sein Bild zeigt ihn mit scharfen, klugen Gesichtszügen, lebendigen Augen und wie drohend zusammengezogenen Brauen. Es ist das Gesicht eines Mannes, dessen Leben ein großer Kampf gewesen ist, der aber gewohnt ist, sich durchzusetzen und zu behaupten. Mit Recht nennt es Diederich „eher das Gesicht eines Kriegsmannes

[1]) Über sein Leben vgl.: Christian A. Berkholz: Magister Hermann Samson, Allgemeine deutsche Biographie; Diederich: Hermann Samson; Lundström: Krykiohistoria of Livland; D. O. Schabert: Magister Hermann Samson; Brever, Memoria . . . Samsoniana. Funus indictivum . . . Rigaer Stadtbibliothek, Personalia. Beatiss. Exuvias . . . M. Herm. Sams. I. 20 Oden auf Samson. Ebenfalls Rigaer Stadtbibliothek, Personalia.

[2]) Vgl. Lundström, S. 46, Anmerkung.

Digitized by Google

als eines Geistlichen". Er charakterisiert Samson treffend: „Er war ein tatkräftiger, eisenfester Charakter, eine scharf ausgeprägte Natur, der jedes vermittelnde Moment abging. Daher wurde ihm vielfach Stolz, Herrschsucht und Starrsinn vorgeworfen. Es waren dies eben die Schattenseiten seiner heroischen Eigenschaften, die allein ihn befähigten, in den schweren Kämpfen seiner Zeit aufrecht zu stehen."

b) Samsons Leben bis zum Beginn seiner Tätigkeit in Riga.

Hermann Samson wurde im Jahre 1579, am 4. März, als drittes Kind des Hauptmann der Rigaschen Bürgerkompagnie Naemann Samson geboren. Über die Herkunft des Vaters weiß man nichts Näheres. Brever berichtet nur, daß er aus Geldern gekommen sei, wo die Familie Samson auch jetzt noch im Rufe besonderer Tüchtigkeit stehe[1]). — Naemann Samson hatte, bevor er nach Riga kam, sowohl in Geldern als auch unter Franz I. von Frankreich gedient und muß sich durch seine Tapferkeit ausgezeichnet haben. Im Jahre 1568 war er in Rigaische Dienste getreten[2]) und hatte dort die aus angesehener Familie stammende Anna Böker geheiratet.

Der Vater starb bereits 4 Jahre nach der Geburt Hermann Samsons. Die Mutter ließ den Knaben, der ursprünglich für den Kaufmannsstand bestimmt war, und bei dem sich schon früh gute Geistesgaben zeigten, sorgfältig unterrichten. In seine Jugend fällt bereits der erste Zusammenstoß mit den Jesuiten. Sie waren auf ihn aufmerksam geworden und versuchten, ihn gewaltsam auf ihr Alumnat Braunsberg zu bringen[3]). Es gelang

[1]) Mem. Sams., S. 13 u. S. 82.

[2]) Dienstzeit im Rigaer Stadtarchiv. Gedruckt bei Berkholz, S. 11. — In der Rigaer Stadtbibliothek (Personalia) befindet sich ein Zettel von unbekannter Hand, in dem im Gegensatz zu Gadebusch und Berkholz festgestellt wird, daß Naemann Samson nicht Hauptmann der Stadtsoldaten, sondern Hauptmann der Rigaschen Bürgergarde gewesen ist. Danach sind „Civiles ordines" (Mem. Sams. — S. 13) die Bürgerkompagnien, die Stadtsoldaten „milites urbis". In der Bürgerkompagnie dienten die Söhne der Patrizier, häufig auch Adlige. Hinter dem Altar der Petrikirche zu Riga befindet sich der Grabstein eines Fürsten Thurn und Taxis, der Glied der Bürgerkompagnie war. Als Offizier hatte sich Riga häufig erfahrene Kriegsleute aus dem Auslande verschrieben, so auch Naemann Samson.

Außerdem befindet sich in der Rigaer Stadtbibliothek, Rigensia 23, das „Musterregister oder Rechnung ... über die Kriegsleute". Darin findet sich: „24 Gulden ... Naemann Samson, der Bürgerhauptmann, sein von dem 24. Martii Ao. 82 restend blieben 112 Gulden, hinzugerechnet bis auf den 10. Mayi, da sein monatliche Besoldung hat aufgehöret, ist 1½ Monat und 2 Tage, tut zusammen an Gelde, welches er empfangen ... 292 Gulden 20."

[3]) Mem. Sams. S. 13: Jesuitae ... saepius captabant Samsonium nostrum, et, ut in alumnatum Brunsbergiensem abducerent, demum capiebant. Sed intervertit pestilens propositum Divina providentia, suumque Samsonium ex Jesuitico curriculo fugientem in silvam: ex hac in Patriam ... arcessivit. Vgl.: Beschwerde Rigas auf dem Reichstage 1587. S. o. S. 40.

Digitized by Google

dem Knaben jedoch zu entfliehen. Sicherlich hat dies Erlebnis den Grundstein gelegt zu dem glühenden Haß gegen die Jesuiten, der in seinem Lebenswerk immer wieder zum Ausdruck kommt.

Im Jahre 1599 bezog Samson mit Unterstützung seiner Vaterstadt die Universität Rostock, wo er sich als Hausgenosse und Schüler des Professors Lubinus griechischen und lateinischen Studien widmete. Aus dieser Zeit stammt seine erste größere Arbeit: Oratio de natura et proprietatibus calumniae[1]), die er dem Rigaschen Burggrafen Ecke widmete. Nach einjährigem Aufenthalt in Rostock siedelte der junge Student nach Wittenberg über, wo er unter Salomon Geßner, Aegilius Hunnius, David Rungius, Mehlführer und den Gebrüdern Martini Hebräisch, Theologie und Philosophie studierte. Zu derselben Zeit weilte der spätere schwedische Reichskanzler Axel Oxenstierna auf der Universität Wittenberg, und es ist wahrscheinlich, daß sich schon hier Beziehungen zwischen beiden Männern anknüpften.

Im Jahre 1605 erwarb Samson den Magistertitel. Nach dem Tode Geßners wurden ihm für einige Monate an dessen Stelle die Predigten an der Schloßkirche übertragen. Auch wurde ihm die Genehmigung erteilt, ein Kolleg zu lesen. Im Jahre 1606 hielt Samson die Festrede zum 60. Todestage Luthers: Parentatio Aniversaria pro D. Martino Luthero P. M., quae comparatio instituitur inter duo Spiritus Sancti organa Mose et Lutherum[2]). 1607 gab er Disputationes Ethicae[3]) heraus.

Ein Jahr später gab Samson seine Studien in Wittenberg auf, um nach Riga zurückzukehren, wo ihm am 4. August 1608 unter gleichzeitiger Berufung zum Prediger der Stadtgemeinde die Stelle eines Inspector Scholae übertragen wurde[4]).

Über Samsons Schultätigkeit ist nicht allzuviel bekannt. Sicher hat er sich ihr mit großem Fleiße und mit Gründlichkeit gewidmet. Sein Schüler Brever gedenkt ihrer in seiner Gedächtnisrede mit überschwänglichen Worten höchsten Lobes. Aber fügt man zu diesen Worten die Tatsache, daß Samson einen großen Teil seiner schriftstellerischen Arbeiten in den Dienst der Schule gestellt hat, so bekommt man doch den bestimmten Eindruck, daß er auch als Schulmann weitgehende Regsamkeit entwickelt hat, und

[1]) Gedruckt Rostock 1600.
[2]) Gedruckt Wittenberg, 1606. Dediziert dem Rigaschen Rat.
[3]) Wittenberg.
[4]) Rechnungsbuch der Stadt Riga über Salarien und Deputate 1593 bis 1720 (Rigaer Stadtarchiv). „Anno 1608, den 4. August, hat ein ehrbarer Rat den ehrwürdigen, achtbaren und hochgelehrten Herrn Samson die Inspection der Schulen befohlen und S. E. jährlich dafür zugelegt 1000 Gulden. Gott erhalte ihn lange." Es folgt die Abrechnung bis zum Jahre 1643.

Digitized by Google

daß sein Einfluß auf die junge Generation Livlands nicht unbedeutend gewesen sein kann. Er leitete seine Schultätigkeit ein mit einer „Oratio de origine et utilitatibus scholarum“[1]). 1609 gab er den „Unterricht für die Jugend vom Hl. Abendmahl“ und 1610 „Syntagma historicum passionis Domini Nostri Jesu Christi“ heraus[2]). „Für den Gebrauch des Rigaschen Seminars“ verfaßte er im Jahre 1611 „Enchiridion articulorum fidei“ mit dem Inhalt: „Von den heiligen Schriften; von Gott; von Christus; vom Heiligen Geiste; vom Gesetz Gottes; von der Erbsünde; vom freien Willen; von der Rechtfertigung; von Blut- und Todsünde; von der Prädestination oder von der Berufung Gottes zum ewigen Leben; von den Sakramenten insgesamt; von der Taufe; vom Mahle des Herrn; von der Beichte; von der wahrhaftigen Berufung Gottes; von Bildern und Reliquien der Heiligen; vom Fegefeuer; vom Fasten und von der Speisenwahl; von der Kirche[3]). Im Jahre 1620 folgte ein weiteres Werk „Logicae systema“, das ebenfalls für den Unterricht bestimmt war.

Samsons Tätigkeit fand weitgehend Anerkennung und führte ihn in seinem Berufe von Erfolg zu Erfolg. Schon im Jahre 1611, am 17. August, wurde er zum Pastor am Dome ernannt, und 1616 folgte die Berufung als Oberpastor zu St. Peter. Damit war Samson das Haupt der Rigaschen Geistlichkeit. Nichts in Kirche, Schule und öffentlichen Angelegenheiten geschah in Zukunft ohne seinen Rat und sein Mitwirken[4]).

Doch auch über die Grenzen Livlands hinaus drang der Ruf dieses tatkräftigen Mannes. Rostock bot ihm eine akademische Lehrstelle an, Hamburg und Danzig wollten ihn als Pastor berufen. Aber die Aufgaben, die ihm in Riga zufielen, erschienen ihm zu bedeutsam, als daß er sie einem anderen hätte überlassen können — er schlug jede Berufung ab. Sah er doch tagtäglich, wo er zu wirken und zu schaffen hatte: im Kampfe gegen alle gegenreformatorischen Bestrebungen, im Kampfe vor allem gegen die Jesuiten. Und diesen Kampf nahm er mit solchem Eifer auf, daß die Jesuiten wohl Ursache hatten, die Kühnheit ihres Gegners zu bewundern[5]).

---

[1]) Riga 1608. [2]) Beides Riga. [3]) Rostock. [4]) Mem. Sams. S. 46.
[5]) Mem. Sams. S. 46: Quod simul atque collegium Jesuitarum ad muros Jacobeos audivit, mirari primum materie insolentiam: fluctuare omnes: in caenaculo, in area concurre pavidi: alius alium citari: Unde nobis illud nomen Samsonii? Lutheranam sectam ex ipsis mundi cunabilis eruit: Catholicam propudiose novitatis accusat. Occupandus erit haereticus iste, ne invertat propositi nostri commoda: vi, fraude, dolo occupandus erit, neque mora.

Digitized by Google

c) Samsons literarische Kämpfe mit den Jesuiten.

1. Samsons Angriffe.

Schon die erste Predigt Samsons in seiner Vaterstadt ließ keinen Zweifel aufkommen, welche Auffassung er von seiner Tätigkeit in Riga hatte. Sie erschien im Jahre 1611 im Druck und trägt den Titel: „Eine christliche Eingangspredigt zum Hl. Ministerio und Predigtamt, in welcher bewiesen, daß der Glaube und Religion, welchen die Lutheraner haben, der uralte katholische Glaube sei, hinwiederum der Jesuiten und Päpstlichen Glauben ein spanneuer Glaube sei[1])." Samson benutzt den Text Lukas 1, 68—75 zu einer ausführlichen Polemik gegen die Jesuiten. Indem er diese Predigt an den Beginn seiner Amtstätigkeit setzte, gab er ihr programmatischen Charakter. Als Thema stellte sich Samson eine Frage, die die gesamte theologische Auffassung seiner Zeit und seine eigenen Anschauungen treffend kennzeichnet und die in seinen Auseinandersetzungen mit den Jesuiten immer wieder auftaucht: „Welches die rechte uralte katholische Religion sei?" Die Antwort lautet: „Ihr sollt ohne Zweifel vernehmen, daß der Lutheraner oder Evangelischen Lehre und Glauben die uralte katholische Religion sei, der Papisten aber sei eine neue und in der rechten uralten Kirche unerhörte Religion. Und soll ohn allen Zweifel der unzeitige Ruhm der Jesuiten zu Wasser werden, welcher ohne einigen Grund unsere Religion eine neue Religion schelten und auch uns Neugläubige." In 5 Artikeln widerlegt er dann die katholisch-jesuitische Lehre:

1. Von der Erbschuld: daß die Erbsünde nur das Verlorengehen der übernatürlichen Gabe des Ebenbildes Gottes sei.

2. Von der Fähigkeit, zur Seligkeit mitzuwirken: daß der Mensch an sich wohl zu solchem Wirken Kraft habe, aber gebunden sei mit den Stricken der Sünde, wie ein Mensch im Gefängnis, der auch innerliche Kräfte habe, ohne daß er sie zu seiner Befreiung nützen könne.

3. Daß Christus nur nach seiner menschlichen Natur Mittler und Schiedsmann sei; von der Heiligenanrufung.

4. Vom Fegefeuer. Hier führt er die Stelle aus den Werken des Jesuitenpaters Franciscus Casterus an: „Die Passion unseres Herrn Christus war weit größer als aller Lebenden Schmerzen. Aber größer noch sind die Qualen des Fegefeuers." Dazu sagt Samson: „Hilf Gott, das ist schrecklich, ganz gotteslästerlich."

5. Von der Mitwirkung der guten Werke zur Erlösung.

[1]) Gewidmet 3 Frauen „deren gute Zuneigung er gespürt habe", von denen er also wahrscheinlich Unterstützung für sein Studium erhalten hatte.

Digitized by Google

Der katholischen Auffassung von diesen Dingen stellt Samson gegenüber:

Zu 1. Die lutherische Erbsündenlehre: die Erbgerechtigkeit Adams ist verloren gegangen durch seine Schuld.

Zu 2. Die Lehre vom Sündentod und der Erlösung allein durch Gottes Gnade.

Zu 3. Die Lehre von den zwei Naturen Christi und deren Notwendigkeit zur Erlösung und von der Unwirksamkeit der Heiligenfürbitte.

Zu 4. Die völlige Erlösung durch Christi Gesetzeserfüllung, Bluten und Sterben.

Zu 5. Die Lehre von den rechten guten Werken: „Der Glaube muß durch die Liebe tätig sein".

Alle diese Glaubenssätze der lutherischen Kirche führt er auf den Text und auf zahlreiche Bibelstellen zurück und sucht damit zu beweisen, daß der lutherische Glaube der „uralte katholische Glaube sei, der von jeher gelehrt worden sei".

Weder die Gedanken noch die Beweisführung Samsons waren neu. Aber er zeichnet sich hier wie in allen seinen Predigten, durch die klare, scharfe Durchführung des Predigtganges aus, durch offensichtlich umfassende Kenntnis sowohl der Hl. Schrift als auch der gegnerischen Literatur, und durch die Wärme seines Tones, dem man das Innerlich-Mitgenommensein und das Überzeugungsfeuer anmerkt. Selbstverständlich geht er in der Textauslegung manchmal für uns recht eigenartige Wege und läßt sich zu stark von seinen polemischen Absichten leiten, wobei er nach der Sitte seiner Zeit derb und ausfallend wird. Aber es läßt sich nicht leugnen, daß seine Predigtsprache auch heute noch — sieht man von einzelnen Redewendungen und Ausdrücken ab — wirksam sein könnte. „Wir sind durch den Fall unserer Eltern in Sünde getötet. So wenig Kraft nun zum Leben und desselben Wiederbringung ein toter Körper in sich hat, so wenig Kraft haben wir Menschen bei uns und aus uns zu unserer Bekehrung. Gott, Gott muß hier alles tun! Gott, Gott muß besuchen, muß erlösen!" „Sind unsere Werke, die wir mit Hilfe des Hl. Geistes wirken, notwendig und nütze die Sünden zu sühnen, den Zorn Gottes zu stillen und das ewige Leben zu verdienen, dann hat Christus mit seinem Leiden und Sterben nicht genug getan, und wir sind in ihm nicht vollendet." „Wir bekennen mit der ganzen Hl. Schrift, mit allen Propheten und Aposteln, daß Christus alles, alles, alles bezahlt habe und gebüßet, es möge zeitliche und ewige Strafe gedacht werden, durch sein Leiden und Sterben. Uns

Digitized by Google

gebühret nur, unseren Glauben und Herz auf ihn zu richten, so werden wir gerecht. Hernach, wenn wir aus Gnaden um Christi Verdienst allein durch den Glauben gerecht werden, so sollen wir mit guten Werken uns dankbar gegen Gott und den Nächsten erweisen."

Von dieser starken, von echt lutherischer Frömmigkeit durchwebten Sprache stechen naturgemäß die derben Ausfälle gegen die Jesuiten häßlich ab. Samson spricht von „dem unnützen Geschwätz und Lumpengeschrei der neuen spanischen Mönche", von ihren „subtilen pelagianischen Possen", von dem Fegefeuer, das „von der Götzen Holz angeleget, mit des Teufels Talg angezündet und mit Kohlen der Lüge hitzig gemacht" ist, von der „stinkenden Ware (Sterbesakramente) der katholischen Priester". Aber dies entsprach dem Ton, in dem zu seiner Zeit Lehrstreitigkeiten allgemein auch von der Kanzel ausgetragen wurden[1]). Er wirkte zum mindesten auf die Zuhörer nicht störend, denn die Predigt wurde sehr beifällig aufgenommen[2]).

Mit aller Deutlichkeit ging aus der Predigt hervor, mit welcher Absicht Samson sein Amt antrat. „Es gebührt sich ohne Zweifel, daß ein Lehrer nicht allein die gesunde Lehre schreibe, sondern auch die ungesunde helfe abschaffen, aufhalten, hemmen und dawider streiten, soviel möglich." „Es gebührt sich im geistlichen Gebäu des Tempels Gottes, da muß einer bauen mit einer Hand, und mit der anderen Hand muß einer streiten und wider die Feinde, das ist die Verstümmler und Verfälscher des Wortes Gottes, zu Felde liegen." Mit diesen Worten unterstrich Samson den programmatischen Charakter seiner ersten Predigt in Riga und gab sich selbst und der Gemeinde die Losung für seine Amtstätigkeit.

Es ist kein Zweifel, daß Samson sofort begann, in der Weise zu wirken, wie er es in seiner Antrittspredigt angekündigt hatte. Für die nächsten 3 Jahre fehlen uns dafür freilich Zeugnisse, da nur ein geringer Teil seiner Predigten im Druck erschienen ist. Doch kann man wohl mit Recht annehmen, daß sich die um diese Zeit einsetzenden Klagen der Jesuiten am königlichen Hofe über „aufrührerische Reden der lutherischen Ministerii"[3]) vor allem auf Samson beziehen. Im Jahre 1611 folgte Samsons erster größerer literarischer Angriff auf die Jesuiten. Er benutzte hierfür sein „Enchiridion Articulorum fidei" und widerlegte die katholische, speziell die jesuitische Lehre in 83 Fragen, in denen er direkt unter

[1]) Vgl. die bei Droysen, Gesch. der Gegenreform, angeführten Beispiele für die Lehrstreitigkeiten selbst unter den Protestanten.

[2]) Vgl. Mem. Sams. a. a. O.; vgl. die entgegengesetzte Meinung Berkholz's und Lundströms über Samsons Predigt und Kampfstil. — Lundström nennt Samsons Stil sogar onjutbar = unerquicklich.

[3]) Vgl. oben S. 96.

Digitized by Google

den Formeln: Errantne Jesuitae circa hanc questionem? Hallucunanturque etiam hoc in loco Jesuitae? Delirantne et hic Pontificii? auf sie Bezug nimmt. Charakteristisch ist, daß sich auch hier wieder die Frage findet[1]): „Ist dies nicht der uralte katholische Glaube (nämlich der lutherische)?" und auch hier wieder Formulierungen wie: „Was glaubt also die falsche, neue Kirche?", „die falsche, neue, pseudojüdische und pharisäische Kirche" und „Ist die papistische Kirche wirklich eine heilige katholische Kirche?" In der Antwort heißt es: „Immer, sage ich, war unsere Kirche, selbst mitten im Papsttum und unter den Pharisäern zur Zeit Christi, immer blieb die wahre Kirche erhalten, die auf den Trost Israels harrte[2])."

Der dritte Angriff auf die Jesuiten war die im gleichen Jahre 1611 erscheinende „Wohlbegründete Ausführung und lehrhafte Anweisung, wie es eine Beschaffenheit habe sowohl um des Herrn Lutheri, als aller lutherischen Praedikanten Vokation und Beruf, wie auch Ordination und Priesterweihe — allen lutherischen frommen Christen zum Unterricht und Nutzen gestellet und verfertigt[3])." Das Buch umfaßt 16 Abschnitte, in denen Samson teils die lutherische Lehre verteidigt, teils Angriffe auf die der Jesuiten unternimmt:

1. Die Confirmationes der Pharisäer und dann der Papisten.
2. Wie fern Lutherus anfangs geirret.
3. Ob Luther Wunderwerke getan.
4. Ob eine christliche Gemeine hat Macht, Prediger zu berufen.
5. Von welcher Kirche wir Lutherischen entsprossen.
6. Daß im Papsttum keine Einigkeit sei.
7. Von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche.
8. Von der Frage, wann der Papst angefangen zu irren.
9. Von der Frage, welche denn unter dem Papsttum so gelehret haben, wie die Lutheraner.
10. Die rationes, damit die Päpstlichen ecclesiam invisibilem oppugnieren.
11. Ob unsere Lehre im Papsttum getrieben.
12. Von der Sukzession.
13. Wir folgen einem verlaufenen Mönche.
14. Ob Luther allein den Hl. Geist gehabt.
15. Ob die lutherischen Prediger auch können die Absolution sprechen; ob die Ausspendung der Sakramente auch recht sei.
16. Ob die lutherische Gemeine auch Bischöfe habe.

[1]) 8. Abschnitt: De justificatione. [2]) 17. Abschnitt: De Ecclesia.
[3]) Altenburg in Meißen.

Digitized by Google

Als Ziel seiner Schrift gibt Samson in seiner Dedikationsschrift an den Burggrafen Ecke, „meinem günstigen Freund und Förderer", und in der Vorrede an den Leser ein doppeltes an: Die Angriffe der Jesuiten auf die rechtmäßige Vokation der lutherischen Prediger zurückzuweisen, und die lutherischen Prediger in der Zuversicht zu ihrer Vokation zu stärken, „da der Teufel die falschen Lehrer berede, sie hätten eine rechtmäßige Vokation und seien rechtmäßige Stuhlerben der Apostel, dagegen manchen rechtschaffenen Lehrer mit Zweifel über seine Berufung plagt". Sicherlich war ihm aber unter den gegebenen Umständen das erste Ziel wichtiger. Unter Verhöhnung der jesuitischen Praktiken fordert er seine Gegner unzweideutig zur Disputation auf, nennt sie „giftige Gesellen, geschmierte und geölte Mönche" — obgleich er versichert, daß er „ohne Lästerung" schreiben wolle, „welche nichts bauet".

2. Die Disputationen mit den Jesuiten.

Schon vor dieser Herausforderung muß Samson Disputationen mit seinen Gegner gehabt haben, da er selbst in der gleichen Dedikationsschrift von einer solchen erzählt. Auch die Annalen des Rigaschen Jesuitenkollegs erwähnen eine Disputation[1]). Leider sind nähere Angaben nicht auffindbar. Es müssen jedoch mehrere Disputationen stattgefunden haben, da Samsons Panegyriker Peter Holler von „einer Serie der Gespräche mit jenen Menschen" spricht[2]). Brever erwähnt besonders ein Streitgespräch mit dem Rektor des Jesuitenkollegiums Philippus und dem Pater Fabianus[3]). Er vergleicht Samsons Kampf gegen die Jesuiten mit der Belagerung einer Burg und erzählt dabei: „Da kam von der anderen Seite des Lagers ein neuer Heerbann angelaufen, zwei hervorragende Jesuiten, der Pater Rektor des Jesuitenkollegs D. Philippus und Pater Fabianus, und wollten den edlen Mann aus der Burg der lutherischen Religion herausreißen. Aber ehe sie noch ihre Feldzeichen herausführen konnten, sahen sie ihre Schlachtreihe auf allen Seiten von den ersten Truppen Samsons umzingelt. Nach fünfstündigem Kampfe, der schon beinah wie eine Flucht aussah, wurden sie von den Ihren wieder zurückgerufen[4])."

[1]) Annalen des Rigaschen Jesuitenkollegiums. Mitt. 14, S. 371.
[2]) Mem. Sams. S. 92. [3]) Mem. Sams. S. 49.
[4]) Mem. Sams. S. 49: Neque pauci erant (Jesuitarum) ex contribulibus, qui apertam vim posthuc penitus dissuaderent: ad cuniculos, ad bellica furta eundum esse: Multa at magna per haec in obsidionibus effici. S. 17: Venenata calumniarum picula in eum jaculabantur: Frustra! Disputationibus ipsum suis inve-

Digitized by Google

Die Hoffnung, gegen Samson in öffentlicher Disputation etwas ausrichten zu können, mußte damit den Jesuiten wohl vergangen sein. Sie suchten ihn deshalb einerseits bei der Bürgerschaft zu verdächtigen, andererseits durch Versprechungen auf ihre Seite zu locken. Da all das erfolglos blieb, sahen sie sich bald genötigt, schärfere Mittel zu brauchen.

3. Neuer Angriff Samsons, Antwort der Jesuiten und Gegenantwort Samsons.

Samson dachte seinerseits nicht daran, die einmal begonnene Fehde ruhen zu lassen. 1615 gab er ein zweibändiges Werk heraus, dem er den Titel „Antijesuita" (primus et secundus) gab. Die Veranlassung zu dieser Streitschrift war das Werk eines Jesuitenpaters Laurentius Nicolai „Confessio Christiana de Vita Domini, quem Christianus populus in tribus Regnis septentrionalibus Daniae, Sueciae et Norwegiae constanter professus est", die dieser Samson auf dessen Bitte mit dem Ersuchen um Randglossen zugeschickt hatte. Nicolai hatte seine Zuschrift an Samson unterzeichnet „Societatis Jesu servus in Domino". Samson antwortete darauf, indem er sich als „Pastor Societatis ejus, quae in fide seminis Abrahae coiit non in operis electiciis Ignatii Loyolae" bezeichnete und gab seinem Buche den Untertitel: „Discussio et confutatio solida et modesta aliquot quaestionum, quas Laurentius Nicolai Jesuita tractat in initio libri sui, quem hoc titulo inscripsit . . ." (Gedruckt Gießen 1615). Auch in diesem Buche kommt es Samson besonders darauf an, den Anspruch der lutherischen Kirche zu begründen, sie sei die alte katholische Kirche, und er stellt den Grundsatz auf: „Wir verdammen mit Recht alles Neue, was Christus nicht gelehrt hat; denn Christus ist der Weg der Gläubigen. Wenn also Christus nicht gelehrt hat, was wir lehren, so halten auch wir das für verdammenswert." [1])

Inzwischen hatten auch die Rigenser Jesuiten einen literarischen Angriff auf Samson vorbereitet, der im folgenden Jahre als Entgegnung auf Samsons vorhergehende Schrift unter dem Titel „Klare Entwicklung etlicher evangelischer Wahrheiten, so in einem Büchlein von Lutheri und aller lutherischen Prädikanten Beruf durch Mag. Hermann Samson, Pastoren und Inspektoren der Schulen zu Riga, gestellet, begriffen sind." Das Motto des Buches

stabant: Frustra! Animicitiam eminus, cominus ambiebant: Frustra! Per nobiles promissionum cuniculos constantiam tentabant: Frustra! Truculentis molitionibus illius vitae insidiabantur: Frustra!

[1]) Liber III, S. 92.

Digitized by Google

war: „Auf Schmähen, Lügen, Irrtum gegründet ist das Luthertum." Der Verfasser, Jakob Kahl, Hamburgensis Chymicum[1]), beschränkte sich nicht darauf, Samson und die lutherische Lehre zu widerlegen, sondern überhäufte sowohl diesen wie Luther mit Schmähungen. Samson wollte an Stil und Art des Buches die Jesuiten selbst als Verfasser nachweisen und warf ihnen in seiner Gegenschrift vor, daß sie es unter dem „verkappten Namen" eines „Pflasterstreichers und Franzosenarztes" hätten erscheinen lassen, daß sie „nach Mordbrennerart Schand-, Schmutz-, Schmähschriften verfertigten" und „einen fremden Namen davorsetzten". Diese Gegenschrift Samsons erschien bereits nach einem Jahre im Umfang von 609 Seiten: „Abfertigung und Ableinung der 132 evangelischen Wahrheiten, welche die Jesuiten boshaftigerweise aus meinem Buche . . . zusammengeraspelt und unter der Nebelkappe eines ungenannten Pflasterstreichers an den Tag gegeben." Als Motto des Buches setzte er Hesekiel 13, 11 u. 12: „Sprich zu den Tünchern, die mit losem Kalk tünchen, daß es abfallen wird; denn es wird ein Platzregen kommen und werden große Hagel fallen und ein Windwirbel wird es zerreißen. Siehe so wird die Wand einfallen. Was gilt's? Dann wird man zu euch sagen: Wo ist nun das Getünchte, das ihr getüncht habt." Die Erwiderung ließ an Schärfe und Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Samson verglich „der Jesuiten Religion" mit Jerobeams Kälberdienst (Beweis in 8 Punkten), den Papst mit Jerobeam, nannte die Bischöfe „Schein und Spektakelbischöfe" und die katholische Priesterschaft eine „recht kälberische". Aber er berief sich darauf, daß die Jesuiten selbst solche Worte gebraucht hätten, und bat am Schluß seiner Vorrede: „Man lasse die Sachen streiten und die Personalia fahren, so darf man in jedem Falle sich nicht gefürchten, daß wir unseres Teils ihnen molestе und beschwerlich sein werden."

d) Klagen der Jesuiten gegen Samson vor dem König.

Die Jesuiten mußten einsehen, daß sie durch die literarische Fehde mit Samson nichts erreichten und seine Stellung in Riga nicht erschüttern konnten. So schlugen sie den letzten Weg ein, der ihnen noch blieb. Mit Hilfe des polnischen Königs suchten sie

[1]) Jacob Kahl war kein Pseudonym, wie Recke und Napierksi und auch Gadebusch angeben. Vgl. dazu die Ausführungen von Berkholz, S. 71. Auch findet sich in den Protokollen der Kgl. Kommissariatsverhandlungen (s. u.) am 18. Mai 1619: Praesente Advocato Collegii Rig.sis Dom. Jacobo Kahl und am 5. Sept. 1619: D. Jacobus Kahl, Advocatus Coll.i Rig. sis Soc.tis Jesu no'ie P'rum graviter conquerens ac protestans.

Digitized by Google

ihren Gegner unschädlich zu machen. Unzweifelhaft hätten sie zu anderer Zeit damit viel erreicht. Aber die ungünstige Lage des Königs[1]) gestattete diesem nicht, allzu scharf gegen Riga aufzutreten, und die Bürgerschaft stellte sich entschlossen hinter ihren Führer im Kampfe gegen die Jesuiten. Zwar hatte die Stadt zu mehreren Malen ihre Treue gegenüber Polen bewiesen. Aber Sigismund III. wußte wohl, daß die Partei der schwedischen Anhänger in Riga nicht klein war, und daß es darum unratsam war, Erbitterung gegen Polen zu nähren, wollte er bei dem unausbleiblichen Ausbruch neuer Feindseligkeiten zwischen Polen und Schweden der Stadt gewiß sein. Auch wurde er, wie auch die polnischen Senatoren, der ständigen Klagen der Jesuiten müde und zeigte sich gelegentlich ungehalten über ihr Drängen[2]). So konnte Riga die Gesandten anweisen, sich bei etwaigen Klagen der Jesuiten vor dem livländischen Generalkommissar Chodkiewicz auf den König zu berufen und dessen Urteil zu verlangen[3]), und der Stadtsyndikus Ulrich konnte vor diesem eine sehr entschiedene Sprache führen[4]).

Nachdem die Jesuiten sich schon mehrfach über aufrührerische Reden lutherischer Prediger beklagt hatten, erneuerte 1617 der Jesuitenpater Czyslak diese Klage: „Der Papst sei von der Kanzel eine geschmückte Hure genannt worden[5])." Es ist nicht feststellbar, ob sich diese Klage auf Samson selbst bezieht. Aber es ist immerhin denkbar. Samson ließ sich jedoch dadurch gar nicht stören, sondern veranlaßte ruhig den Druck seiner am 2. November 1617 anläßlich des Reformationsjubiläums in St. Peter gehaltenen „Predigt von dem evangelischen Jubeljahr", in der er an Hand des Textes Daniel 11, 36ff. zu beweisen sucht, daß der Papst der Antichrist sei, dessen Reich zerstört werden müsse. Daraufhin reichten die Rigaer Jesuiten gegen ihn wegen Schmähung der katholischen Religion und des Papstes Klage ein[6]). Sie erreichten, daß wegen dieser Reden Samsons großer Unwillen am polnischen Hofe und auf dem Reichstage entstand: aber die Rigaschen Gesandten wußten es durchzusetzen, daß die

[1]) Gesandtenbericht vom 31. Mai 1618. R. ä. R. A.
[2]) Gesandtenbericht vom 11. Dez. 1618. R. ä. R. A.
[3]) Gesandteninstruktion zum Generalkommissar. 24. Dez. 1620. R. ä. R. A.
[4]) Ob Ulrich, wie Brever erzählt, die Worte gebraucht hat „Riga würde lieber sein Blut in Strömen vergießen, als die Verteidiger der rechtgläubigen Religion verlassen" ist zweifelhaft. Diese selben Worte werden auch Tastius anläßlich der Verhandlungen mit Stephan Bathori über die Jakobikirche in sinngemäß geänderter Form zugeschrieben werden.
[5]) Sekretär Koien an den Rat 27. 11. 1617. R. ä. R. A.
[6]) Gesandtenbericht 19. 6. 1618. R. ä. R. A.

Digitized by Google

Angelegenheit an den Rat verwiesen wurde. Freilich wurden sie von dem Vizekanzler Sigismunds vor weiteren Ausfällen gegen die katholische Religion ernstlich gewarnt. Auch wurde ihnen geraten, Samson vor das inappellable Konsistorium zu zitieren, um die Sache aus der Welt zu schaffen, und ihn zu der Erklärung veranlassen, er habe nur das Wort der Schrift vom Antichristen ausgelegt und niemanden beleidigen wollen[1]).

Die Jesuiten gaben sich aber mit diesem Urteil nicht zufrieden und brachten die Sache vor das Berufungsgericht. Um ihre Klage zu unterstützen, ließen sie Teile aus einer Samsonschen Streitschrift übersetzen und in katholischen Kreisen des Reichstages vertreiben[2]). Dagegen suchte der Rigasche Gesandte Ulrich durchzusetzen, daß die Sache vom Rate abgeurteilt und verglichen würde, und beanstandete die Zulässigkeit der Klage vor diesem Forum, da es für Zwistigkeiten über Lehre und Glauben nicht zuständig sei[3]); Samsons Buch aber und seine Predigt fußten auf der Augsburgischen Konfession. Gegenüber der Klage der Jesuiten, daß Samson ohne Gerichtsverhandlung straffrei ausgegangen sei[4]), stellten die Gesandten Rigas fest, daß gegen ihn in Gegenwart der königlichen Kommissare prozessiert worden sei, „daß E. E. Rat als ordinarius magistratus pro fide jurato in officio und nach seinem besten Verstande nicht malitiose oder fraudulenter, sondern legaliter et ordinarie der Sache und Person Beschaffenheit nach prozedieret". Tatsächlich erreichten sie, daß der Rechtsstandpunkt des Rates anerkannt wurde[5]).

Während dieser Vorgänge am Hofe zu Polen ging in Riga der Streit immer weiter. Die Jesuiten und Samson griffen sich gegenseitig bei jeder Gelegenheit an. Auch die mehrfache Mahnung der Rigaschen Gesandten, daß nicht gegen Rom und den Papst gepredigt werden dürfe[6]), war vergeblich. Samson ließ sich durch nichts von seinem einmal aufgenommenen Kampfe abhalten, hielt weiter Kontroverspredigten und ließ im Jahre 1619 erneut eine von ihnen im Druck erscheinen „Über die Geißlung der Päpstlichen am Karfreitage"[7]). Er durfte es wagen, in dieser Weise aufzutreten, da er an dem Rate und an der gesamten Gemeinde festen Rückhalt hatte.

[1]) Gesandtenbericht 11. 8. 1618. R. ä. R. A.
[2]) Gesandtenbericht vom 19. u. 21. Dezember 1618. R. ä. R. A.
[3]) Ulrichs Bericht 25. 6. 1619. R. ä. R. A.
[4]) Gesandteninstruktion 4. 11. 1619. R. ä. R. A.
[5]) Koien an den Rat. 13. 6. 1620. R. ä. R. A.
[6]) Syndikus Ulrich an den Rat 20. 6. 1619. R. ä. R. A.
[7]) Riga.

Digitized by Google

Am 18. Mai des gleichen Jahres klagte das Jesuitenkollegium zu Riga (offenbar vor königlichen Kommissaren), daß Samson gewagt hätte, unter Mißachtung der königlichen Dekrete, die beide Teile bei Störung des Religionsfriedens mit schweren Strafen bedrohten, am 7. Mai in seiner Predigt „außer anderen Schmähungen" gegen die Katholiken auch die vorzubringen, daß er den Bürgern den Besuch katholischer Tauf- und Hochzeitsfestlichkeiten, ja überhaupt die Teilnahme an Gastmählern bei Katholiken untersagt und ihnen geraten habe, alle Unterhaltung mit Katholiken zu vermeiden. Auf ihre Klagen vor dem Rat und dem Burggrafen hin sei jedoch nichts unternommen worden, sondern der Rat habe Samson in Schutz genommen und habe erklärt, der Prediger habe nicht jegliche Unterhaltung und Zusammenkunft mit Katholiken verboten, sondern habe nur vor Zweifel und Abfall, die daraus leicht entstehen könnten, gewarnt[1]). — Bestätigt wurde diese Aussage der Jesuiten durch den ministerialis gouvernalis Georg Kempicki.

Der Rat seinerseits antwortete mit einem Protest gegen das Jesuitenkollegium, weil gegen Samson öffentlich Pasquillen angeschlagen worden seien. Der Rektor versprach, die Sache zu untersuchen, erklärte aber am folgenden Tage, daß die Verfasser der Schriften nicht unter ihnen zu suchen seien. Er behauptete, daß Stil und Schreibweise der beanstandeten Pasquillen in ihren Reihen ungebräuchlich sei, dagegen auf allen lutherischen Akademien angewandt werde. Man könne daraus schließen, daß sie unschuldig wären; die Schmähschriften seien von Lutheranern verfaßt, die Samson von der Kanzel herab angegriffen habe[2]).

Zu irgendwelchen Maßnahmen des Königs gegen Samson kam es nicht, trotz aller Klagen der Jesuiten. Vermutlich hätte ja Sigismund III. in Konsequenz seiner bisherigen Politik trotz aller Nachgiebigkeit gegen Riga doch noch eingreifen müssen. Aber der neu ausbrechende Krieg mit Schweden ließ ein derartiges Vorgehen nicht mehr zu und bereitete den Streitigkeiten in Riga ein rasches Ende.

---

[1]) Brotzes Livonica 8, S. 243ff. (Rigaer Stadtbibliothek). Im ganzen finden sich hier (handschriftlich) die Protokolle von 7 Klagen in Jesuitensachen, teils gegen den Rat, teils gegen einzelne Rigaer Bürger, S. 237—247.

[2]) Brotzes Livonica 8, S. 239.

Digitized by Google

V. Einnahme Rigas und Eroberung Livlands durch Gustav Adolph. Ende der Gegenreformation in Livland.

Da Sigismund III. auf einen dauernden Frieden nicht eingehen wollte und seine Ansprüche auf die Krone Schwedens aufrecht erhielt, benutzte Gustav Adolf die erste Gelegenheit, in Livland einzufallen, nachdem er selbst mit den Russen Frieden geschlossen hatte (im Jahre 1616), während Polen mit den Türken und Tartaren beschäftigt war. Sein Angriff richtete sich sofort gegen Riga.

Die Lage der Stadt war verzweifelt, da sie trotz ihrer wiederholten Bitten vom König Sigismund ohne jede Hilfe gelassen wurde. Schweden rüstete schon zum Kriege, da befahl Sigismund, die nach Livland gebrachten Geschütze für den Türkenkrieg bereit zu stellen[1]). Noch im Mai 1621 — während nach Ablauf des Waffenstillstandes aussichtslose Friedensverhandlungen geführt wurden, ordnete Sigismund die Wegführung der Geschütze aus Dünamünde an[2]), gab also die Einfahrt in den Rigaschen Hafen gänzlich frei, ermahnte aber wenige Tage später den Rat Rigas, Gustav Adolph Widerstand zu leisten und befahl, Dünamünde zu halten[3]). Am gleichen Tage erreichte den König die Nachricht von dem Abbruch der Verhandlungen mit Schweden[4]). Aber noch immer glaubte man am polnischen Hofe nicht an ernste Kriegsgefahr. Die Jesuiten behaupteten sogar, Riga mache die Gefahr darum so brennend, um dadurch einen Aufschub der Gerichtsverhandlungen zu erreichen, bei denen die Klagen der Jesuiten gegen die Stadt zum Austrag gekommen wären[5]). Erst am 24. Juni versprach der König, Hilfe zu senden und — gab Danzig den Auftrag, Riga 500 Mann Hilfstruppen zu senden[6]). Diese 500 Mann sind aber nie gekommen. Ebensowenig machte der Fürst Radzivill, dem nach langen Streitigkeiten endlich der Oberbefehl über die Truppen in Livland gegeben wurde, irgendwelche Anstalten zum Entsatz Rigas.

So war es Gustav Adolph verhältnismäßig leicht, die Stadt zu nehmen. Riga wehrte sich freilich tapfer und zwang den König, die Belagerung vom 8. August bis zum 16. September auszudehnen. Erst nach Verlust einiger Befestigungswerke, nachdem die Hoff-

[1]) Sigismund III. an den Rat. 31. 1. 1621. R. ä. R. A.
[2]) Sigismund III. an den Rat. 3. 5. 1621. R. ä. R. A.
[3]) Sigismund III. an den Rat. 15. 5. 1621. R. ä. R. A.
[4]) Koien an den Rat. 29. 6. 1621. R. ä. R. A.
[5]) Koien an den Rat, 29. 6. 1621. R. ä. R. A.
[6]) Sigismund III. an den Rat. 29. 6. 1621. R. ä. R. A.

Digitized by Google

nung auf Entsatz durch die Polen in ein Nichts verschwunden war, und als schon die Brandkugeln in die Stadt flogen, erst da bequemte sich der Rat zur Übergabe. Gustav Adolph hatte wohl Grund zu wünschen, daß die Rigaschen Bürger ihm keine bessere Treue halten möchten, als sie der polnischen Krone gegen ihn bewiesen hatten[1]).

Feierlich zog Gustav Adolph am 16. September in Riga ein, wurde vom Rate am Stadttore und in der Petrikirche mit einem Tedeum und einer Dankpredigt Samsons begrüßt. Diesem gegenüber erklärte der König, „er wolle lieber keine Untertanen haben, als gottlose und abgöttische"[2]). Das war gleichbedeutend damit, daß er alle Katholiken aus dem Lande weisen würde, und der neue Herrscher begann sofort, diesen Ausspruch wahr zu machen. Eine der ersten Handlungen Gustav Adolphs in Riga war die Ausweisung der Jesuiten, denen mit den noch auf dem Schlosse sitzenden Polen freies Geleit zugesichert wurde[3]).

Ein Jahr später, am 23. August 1622, ernannte der schwedische König, wohl auf Empfehlung seines Kanzlers Axel Oxenstierna, Samson zum Superintendenten über ganz Livland diesseits der Düna[4]). Damit war der erste Schritt zum Wiederaufbau der lutherischen Kirche in Livland getan.

An gegenreformatorische Aktionen größeren Stils war nach den Waffenerfolgen der Schweden nicht mehr zu denken. Wohl bedrückten die Jesuiten noch an einzelnen Orten die Lutheraner, so in Dorpat, aber ihre Tätigkeit blieb auf diese wenigen Orte beschränkt. Wo die Schweden hinkamen, mußten sie das Land verlassen und mit ihnen zogen die polnisch-katholischen Gutsbesitzer.

In den livländischen Städten wurde die lutherischen Kirche sofort wieder restlos hergestellt. Es bedurfte keinerlei Gewaltmaßnahmen und es bereitete kaum Schwierigkeiten, die Bürgerschaft, die ja zum allergrößten Teil am evangelischen Glauben festgehalten hatte, in eine neue kirchliche Ordnung einzugliedern. Auch auf die Landbevölkerung hatte die Rekatholisierung nicht nachhaltig eingewirkt. Wohl hatte in einzelnen Fällen der katholische Glaube festeren Fuß gefaßt. Aber im allgemeinen wechselten die Letten und Esten, die ja vorwiegend nur aus materiellen Gründen zur katholischen Kirche übergetreten waren, mit Leichtigkeit wieder zum Protestantismus über. Unter der Regierung der Schweden, die gelegentlich auch mit großer Härte alle Andersgläubigen aus ihren Gebieten vertrieb, verschwanden bald die letzten Spuren der Gegenreformation aus Livland.

[1]) Berkholz, S. 83. [2]) Samson in der Einleitung zu den „3 Fastenpredigten". 1623. [3]) Dekret bei Lundström, S. 215. [4]) Ebd. S. 217 f.

Digitized by Google

Quellen und Literatur.

I. Archiv- und Urkundenmaterial; Chronikensammlungen.

1. Rigaer äußeres Ratsarchiv, Acta Polonica. Eine große Anzahl Urkunden in Originalen und Kopien aus den Jahren 1560—1630. Enthalten vor allem die Gesandtschaftsinstruktionen und -berichte Rigas, sowie den Briefwechsel des Rigaschen Rates m. seinen Gesandten, dem König v. Polen usf. (Zit.: R. ä. R. A.)
2. Archiv der Altertumsforschenden Gesellschaft zu Riga. „Jesuitica" und Kopien aus dem Reichsarchiv zu Stockholm aus „Bienemanns Nachlaß".
3. Brotze, J. Chr., Sylloge diplomatum Livoniam illustrantium. Riga, Stadtbibliothek.
4. Brotzes Livonicasammlungen. Riga, Stadtbibl.
5. Napierski, C. E., Index corporis historico-diplomatici Livoniae. Riga u. Dorpat. 1833—1835.
6. v. Toll, Bunge und Pabst, Est- und Livländische Briefslade. II. Reval, 1864.
7. Bienemann, Fr., Briefe und Urkunden zur Geschichte Livlands in den Jahren 1558—1562. Riga, 1865.
8. v. Bunge, F. G., Archiv für die Geschichte Liv-, Est- und Kurlands. 1—8. Dorpat und Reval, 1842—1861. (Zit.: B. A. usf.)
9. Schirren, Karl. Quellen zur Geschichte des Unterganges livländischer Selbständigkeit. 1—8, 1861—1881. Aus dem schwedischen Reichsarchiv. 9—11, 1883—1885: Aus dänischen Geheimarchiv zu Kopenhagen.
10. Theiner, A., Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae. II, III. Rom 1860 und 1864.
11. Dogiel, Codex Diplomaticus Poloniae, Vilna, 1759.
12. Bielowski, A., Monumenta Poloniae historica. Lwów, 1864—1872.
13. Scriptores rerum Polonicarum. Krakau 1872—1875.
14. Kojalowic, Tagebuch üb. den Feldzug Stephan Bathoris nach Rußland usf. 1867.
15. Turgeniew, A. J., Historica Rossiae Monumenta. Petersburg, 1841.
16. v. Buddenbrock, G. J., Sammlung der Gesetze usf. I, II. Riga 1821.
17. Monumenta Antiqua Livoniae. I—V. (Zit.: Mon. Ant. Liv. usf.) Riga, Dorpat und Leipzig, 1835—1847.
18. v. Starczewski, A., Historicae Ruthenicae Scriptores, I, II. Berlin und Petersburg, 1841.
19. Scriptores Rerum Livonicarum, I, II. Riga und Leipzig, 1848/1853.
20. Forsten, G. W. Akten und Briefe zur Geschichte der baltischen Frage. Petersburg, 1889/90.
21. Hupels Nordische Miscellaneen, 28 Stücke, Riga, 1781—1791.
22. Hupels Neue Nordische Miscellaneen, 18 Stücke, Riga, 1792—1797. Leipzg., 1798.
23. Mitteilungen aus dem Gebiete der Geschichte Liv-, Est- und Kurlands. 1—21. Riga, 1840—1911. (Zit.: Mitt.)
24. Sitzungsberichte der Gesellschaft für Geschichte und Altertumsforschung der Ostseeprovinzen Rußlands. (Altertumsforschende Gesellsch.) Riga, 1874—1913.
25. Sitzungsberichte der Gelehrten Estnischen Gesellschaft zu Dorpat. Dorpat, 1861—1911.
26. Acta in Conventu Legatorum Stephani, Regis Poloniae et Joanni Basilii, Magni Moscoviae Ducis. In Starczewski, II.
27. Acta commissionis in Civitate Rigensi . . . Anni 1589 . . . B. A. 4, S. 74ff.
28. Turmknopfnachrichten:
    a) Aus dem Knopf der S. Petrikirche zu Riga. 1. Sept. 1588. B. A. 6, S. 100ff.
    b) Aus dem Knopf der S. Jakobkirche zu Riga. 11. Sept. 1588. In Berkholz, Beiträge zur Geschichte der Kirchen und Prediger Rigas. 1867. S. 74ff.
    c) Aus dem Knopf der S. Johannikirche. 11. Sept. 1588. Mitt. 2, S. 122.
29. Deutsche Reichstagsverhandlungen 1559 u. 1560. In Mon. Ant. Liv. V, S. 706ff.
30. Katholische Kirchenvisitation in Livland 1583. B. A. 1, S. 326.
31. Katholische Kirchenvisitation in Livland 1613. B. A. 1, S. 18.
32. Annalen des Jesuitenkollegiums zu Riga. Mitgeteilt v. L. Napierski, Mitt. 14, S. 364ff.

Digitized by Google

33. Annales Residentiae Vendensis Societtatis Jesu. 1618. Mitt. 4, S. 492.
34. Antonius Possevinus, Commentarius Livoniae Gregorio XIII, etc. Herausgegeben von C. E. Napierski, Riga, 1852.

II. Chroniken und zeitgenössische Darstellungen.

1. Buch der Älterleute großer Gilde zu Riga. Mon. Ant. Liv. 4.
2. Franz Nienstädts Livländische Chronik. Mon. Ant. Liv. 2.
3. Franz Nienstädts Handbuch. Mon. Ant. Liv. 2.
4. Badels Tagebuch, Mitt. 14, S. 293.
5. Reckmanns Diarium, B. A. 4, S. 273.
6. Valentin Rascius, Rigensis Tumultus initia et progressus. Herausgegeben von der Altertumsforschenden Gesellschaft zu Riga. Riga 1855.
7. G. Wieckens Chronik (Auszug). Neue Nordische Miscellaneen, 22.
8. Michael Zaupe, Livländische Geschichte 1598—1621. Brotzes Livonica XIV, Riga, Stadtbibliothek.
9. Boedecker, Chronik der Livländischen und Rigaschen Ereignisse 1593—1638. Herausgegeben von L. Napierski. Riga, 1890.
10. Salom. Hennigs Chronik. Scriptores Rer. Liv. II.
11. Balthasar Rüssows Chronik. Plattdeutsch: Scriptores Rer. Liv. II. Übersetzt: Ed. Pabst, Reval, 1845.
12. Dionysius Fabricius, Compendiosa Livoniae Historiae series. Scriptores Rer. Liv. II.
13. Laurentius Müller, Septentrionalische Historien. Amberg, 1595.
14. Chronicon Saxoniae, David Chytraeus.
    1. Leipzig 1593. 2. Leipzig 1597. 3. Leipzig 1599.
15. Reinhold Heidenstein . . . Rerum Polonicarum libri XII. Frankfurt, 1672.
16. Joannes Demetrius Solikowski, Commentarius brevis rerum Polonicarum. Danzig 1647.
17. Joh. Brever, Memoria Samsoniana. Lübeck 1644.
18. Samsons Predigten und Werke:
    1. Christliche Eingangspredigt zum Hl. Ministerio. 1608.
    2. Enchiridion articulorum fidei. 1611.
    3. Wohlbegründete Ausführung und Anweisung, wie es eine Beschaffenheit habe um des Herren Lutheri als aller lutherischen Prädikanten Vokation und Beruf . . . 1611.
    4. Antijesuita primus et secundus. 1615.
    5. Abfertigung und Ableinung der 132 evangelischen Wahrheiten . . . 1617.
    6. Predigt vom evangelischen Jubeljahr. 1617.
    7. Ueber die Geißelung der Päpstlichen am Karfreitage. 1619.
19. Jakob Kahl, Klare Entwicklung etlicher evgl. Wahrheiten . . . Braunsberg, 1616.

III. Literatur.

a) Ältere Darstellungen.

1. Fuchs, Melchior, Historia mutati regiminis et privilegiorum Civitatis Rigensis. Mon. Ant. Liv. 4, 1654.
2. Kelch, Chr., Livländische Historia. Reval, 1695.
3. Hiärn, Th., Est-, Liv- und Lettländische Geschichte. Mon. Ant. Liv. 1.
4. Friebe, W., Handbuch der Geschichte Liv-, Est- und Kurlands. Riga, 1791—94.
5. Gadebusch, Friedrich Konr., Livländische Jahrbücher. 1780—1793.

b) Neuere Werke.

1. v. Ranke, L., Zur deutschen Geschichte. Vom Religionsfrieden bis zum Dreißigjährigen Kriege. Leipzig, 1869.
2. v. Ranke, Die römischen Päpste. München und Leipzig, 1923.
3. Droysen, G., Geschichte der Gegenreformation. Berlin, 1893.
4. Droysen, Studien zur baltischen Frage. Hist. Zeitschr. 15. 1866.
5. Ritter, Moritz, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Gegenreformation und des Dreißigjährigen Krieges. 1555—1648. Stuttgart, 1889/1908.
6. Schiemann, Th., Rußland, Polen u. Livland bis ins 17. Jahrh. Berlin, 1887.

Digitized by Google

7. Schiemann, Th., Die Katholisierung Livlands. In: Charakterköpfe und Sittenbilder aus d. baltischen Geschichte d. 16. Jahrh. Hamburg-Mitau, 1885.
8. Schiemann, Th., Ein livländischer Gedenktag. In: Archivalische Beiträge und Studien. 1896.
9. Arbusow, L., Grundriß der Geschichte Liv-, Est- und Kurlands. Mitau, 1890.
10. Seraphim, E., Geschichte Liv-, Est- und Kurlands von der Aufsegelung des Landes bis zur Einverleibung in das Russische Reich. I, II. Reval, 1904.
11. v. Richter, A., Geschichte der dem Russischen Reiche einverleibten Ostseeprovinzen. I, II. Riga, 1857/58.
12. v. Rutenberg, O., Geschichte der Ostseeprovinzen bis zum Untergange ihrer Selbständigkeit. I, II. Leipzig 1859/60.
13. Schmidt, O., Rechtsgeschichte Liv-, Est- und Kurlands. In: Dorpater juristische Studien III.
14. Reimann, E., Das Verhalten des Reiches gegen Livland in den Jahren 1559 bis 1561. Hist. Zeitschr. 15. 1866.
15. Büttner, A., Polnische Gegenreformation in Livland. Baltische Monatsschrift 17. 1868. S. 344 ff.
16. Groß, Edg. Die livländische Gegenreformation und ihr hervorragendster Bekämpfer. In: Mitteilungen und Nachrichten für die evangelische Kirche in Rußland. Bd. 57. 1901. S. 508 ff.
17. T. Christiani, Gegenreformation in Livland. Balt. Mon. 36 (1889) S. 366 ff. u. S. 567 ff. Balt. Mon. 37 (1890) S. 408 ff. u. S. 463 ff.
18. Büttner, A., Über die beiden abweichenden Darstellungen des Rigaschen Kalenderstreites durch David Chytraeus. In: Gymnasialprogramm f. Riga 1868.
19. Hollmann, Die Gegenreformation und die Rigasche Domschule. Balt. Mon. 34.
20. Heine, W., Miscellaneen zur Geschichte des Jesuitenordens in Livland. Sitzungsberichte der Altertumsforschenden Gesellschaft zu Riga. 1914. S. 94 ff.
21. Buschmann, F., Der Kampf gegen den Jesuitismus in Livland. Dorpat, 1894.
22. v. Bruiningk, H., Die Nachwirkungen der Gegenreformation in Livland. In: Sitzungsber. der Altertumsforschenden Gesellschaft zu Riga. 1914. S. 94 ff.
23. Bergmann, Benj., Die Kalenderunruhen in Riga in den Jahren 1585—1590. In: Bergmanns Hist. Schriften 2. Leipzig, 1806.
24. Dsirne, F., Der Rigasche Kalenderstreit. Riga, 1867.
25. v. Tiesenhausen, Darst. u. Entwickl. d. Kirchenverhältn. Livland. Riga 1857.
26. Napierski, K. E., Beiträge zur Geschichte der Kirchen und Prediger Livlands. I—III. Riga, 1843 und Mitau, 1850/52.
27. Berkholz, C. A., Beiträge zur Geschichte der Kirchen Rigas. Riga, 1866.
28. Lundström, E. H. J., Bidrag till Livlands Kyrkohistoria etc. (Schwedisch.) Upsala, 1914.
29. Dalton, H., Verfassungsgeschichte d. evgl.-luth. Kirche in Rußland. Gotha, 1887.
30. Dalton, H., Zur Geschichte der evangelischen Kirche in Rußland. Leipzig, 1893.
31. v. Krasinski, Geschichte der Reformation in Polen. Bearbeitet von W. A. Lindau. Leipzig, 1841.
32. Wotschke, Th., Geschichte der Reformation in Polen.
33. Völker, K., Der Protestantismus in Polen. Leipzig, 1910.
34. Feuereisen, A., Über die Einführung und den Gebrauch des Gregorianischen Kalenders in Dorpat. In: Sitzungsber. d. Gelehrt. Estn. Gesellsch. 1902. S. 69 ff.
35. Bergmann, Gust., Biographien der lutherischen Prediger in Livland. Anhang zur Geschichte von Livland. Leipzig, 1776.
36. Bergmann, Lib., Biographische Nachrichten von den Generalsuperintendenten Livlands. Riga, 1814.
37. Berkholz, C. A., Mag. Hermann Samson, Eine kirchenhistorische Skizze aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Riga, 1856.
38. Schabert, O., Mag. Hermann Samson. Riga, 1906.
39. Recke-Napierski-Beise, Allgemeines Schriftstellerlexikon der Provinzen Livland, Estland und Kurland. Mitau, 1859/61.
40. Allgemeine Deutsche Biographie, 1—55. Leipzig, 1875—1910.
41. Baltische Monatsschrift 1—61. (Zit.: Balt. Mon.) Riga und Reval, 1859—1914.

Digitized by Google

Digitized by Google

Von früheren Erscheinungen des Vereins für Reformationsgeschichte werden empfohlen:

Pohrt, Otto: Reformationsgeschichte in Livland

(Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Nr. 145.) 134 S. 1928. 3,60 RM.

In ungemein anziehender frischer Weise wird von einem livländischen Professor die Reformationsgeschichte seines Vaterlandes vor unseren Augen aufgerollt. Wir hören von dem Charakter dieses Grenzlandes zwischen östlicher und westlicher Kultur; von dem Verhältnis der verschiedenen Mächte im Lande: Erzbischof, Bischof, Domkapitel, sonstiger Klerus, Ordensmeister, Ritterschaft, Städte; von dem positiven und negativen Anteil dieser Mächte an dem Werk der Reformation, dessen Wortführer besonders Knopke und Tegetmeyer waren; von der begeisterten Aufnahme der neuen Lehre seitens der Bevölkerung, nicht bloß von der deutschen Oberschicht, sondern auch von der undeutschen Unterschicht; von dem Verhältnis zu anderen Staaten, Deutschland, Preußen, Polen, Rußland, Schweden; bis 1561 die Selbständigkeit Livlands aufhörte. Aber die Reformation war nicht wieder rückgängig zu machen, nicht durch polnisch-jesuitische Machenschaften, nicht durch russisch-orthodoxe Verfolgungen. An das Buch von Pohrt schließt sich unmittelbar die neue Arbeit von Kleeberg an. Diese bringt die Weiterentwicklung der Dinge.

Arbusow: Die Einführung der Reformation in Liv-, Lett- und Kurland

XX, 851 S. 1921. RM. 25.—.

Soeben erscheint:

Velsen, D. von: Die Gegenreformation in den Fürstentümern Liegnitz-Brieg-Wohlau

ca. 15 Bogen. 1931. Etwa RM. 15.—.

M. Heinsius Nachfolger / Leipzig C 1

Digitized by Google

Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte
Jahrgang 50 Heft 1 (Nr. 153)

Kaiser Karl V. und Papst Paul III.

(1534—1549)

von

Walter Friedensburg

1932

M. Heinsius Nachfolger / Leipzig

Digitized by Google

Digitized by Google

Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte
Jahrgang 50 Heft 1 (Nr. 153)

Kaiser Karl V. und Papst Paul III.

(1534—1549)

von

Walter Friedensburg

1932

M. Heinsius Nachfolger / Leipzig

Digitized by Google

Hans von Schubert

zum Gedächtnis

Digitized by Google

Vorwort.

Unter dem Gesichtspunkt eines Kampfes des geistlichen und weltlichen Rechts hat in einer seiner letzten Schriften Hans von Schubert[1]) die Lage in der Christenheit des Abendlandes während des Mittelalters betrachtet und gezeigt, wie die Einfügung der katholischen Kirche in den Staat und sein Recht und die des Staats in die katholische Kirche und ihr Recht in Kaisertum und Papsttum zwei engverbundene Größen schuf, deren Verbundenheit gerade das Problem: welche Rechtsinstanz war im Zweifelsfalle die höhere? und damit jene unendlichen Kämpfe zwischen den beiden Universalmächten hervorgebracht hat, die, seit das Kaisertum endgültig und dauernd mit dem deutschen Königtum verbunden war, die deutsche Geschichte des Mittelalters in weitgehendem Maße bestimmen. Weiter zeigt von Schubert, wie dann die Reformation des 16. Jahrhunderts dahin führte, die Idee des einheitlichen Corpus christianum des Abendlandes aufzulösen, so zwar, daß nach nicht langer Zeit dem Staat der Reformation der Staat der Gegenreformation unter der Ägide des alten Kaiserhauses der Habsburger, und an Stelle des Corpus christianum dem Corpus evangelicum ein Corpus catholicum gegenübertrat, in dem die geläuterte geistliche Macht des Mittelalters ihre Auferstehung feierte.

Dazwischen aber liegt eine Wegstrecke, in der noch alles in der Schwebe ist, eben das Zeitalter der Reformation selbst. Noch sind die beiden Universalmächte weit davon entfernt, die sich anbahnende neue Gestaltung der Dinge anzuerkennen und sich ihr gemäß umzustellen. Allein sie müssen sich bald überzeugen, daß die religiöse Bewegung in Deutschland weder übersehen noch ohne weiteres unterdrückt werden kann. Beide müssen mit ihr rechnen und zu ihr Stellung nehmen. Da gewinnt dann die Frage, wie sich fortan das Verhältnis zwischen Kaiser und Papst gestalten wird, erhöhte Bedeutung. Werden die beiden Häupter die alten Gegensätze überwinden oder beiseitestellen und sich zum Bunde wider die reformatorische Bewegung als den gemeinsamen Feind die Hände reichen, oder wird ihre Nebenbuhlerschaft auch unter den veränderten Umständen fortdauern? Und, wenn so, welche

1) Hans von Schubert, Der Kampf des geistlichen und weltlichen Rechts, in Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophische Klasse 1926/27, 2. Abhandlung (Heidelberg 1927), 74 S.

Digitized by Google

Formen wird ihr Kampf annehmen und wie wird sich dies für die allgemeine Geschichte des Abendlandes und zumal die des Protestantismus auswirken?

Wir wollen versuchen, von diesen Gesichtspunkten aus die Entwicklung der Dinge während der fünfzehn bedeutungsvollen Jahre, in denen Paul III. die Tiara trug, in den Hauptzügen zu verfolgen.[1])

1) Das wichtigste Quellenwerk für unsere Darstellung sind die vom Preußischen Historischen Institut zu Rom herausgegebenen „Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken", Erste Abteilung, Bd. I—IV und VIII—XI, herausgeg. von W. Friedensburg, Bd. V—VII von L. Cardauns (1892—1910); daneben ist für die Konzilsfrage zu vgl. die Publikation der Görresgesellschaft Concilium Tridentinum Nova Collectio, besonders vol. 4 und 5. (Actorum Pars prima und altera) bearb. von St. Ehses. Ferner die bekannten allgemeinen Aktenpublikationen der Zeit Karls V. von Lanz, Weiß, von Druffel, Ribier, Calendars of statepapers usw. — An zusammenfassenden Darstellungen kommen besonders in Betracht L. von Ranke, Deutsche Geschichte, Bd. 4, 5 und Die römischen Päpste, Bd. I; H. Baumgarten, Geschichte Karls V., Bd. 3 (—1539); L. v. Pastor, Geschichte der Päpste, Bd. V; G. de Leva, Carlo V. in correlazione all' Italia, vol. 3—5 (1867—1894). Anderes wird an seinem Orte angeführt werden.

Inhalt.

	Seite
Vorwort	III
Einleitung	1
I. Rom 1536	7
II. Von Rom bis Nizza, 1536—1538	22
III. Die Reunionsversuche, 1538—1541	35
IV. Bis zum Frieden von Crépy, 1541—1544	48
V. Schmalkaldischer Krieg und Ausgang, 1545—1549	70

Digitized by Google

Einleitung.

Die Wahl des neuen Statthalters Petri nach dem Tode Klemens' VII. vollzog sich so schnell und reibungslos wie kaum je zuvor oder später. Schon als am 6. Oktober 1534 die Kardinäle in das Konklave eintraten, stand die Erhebung des Kardinals Alessandro Farnese fest, und nur aus formalen Gründen verschob man die entscheidende Abstimmung auf den folgenden Tag, den 7. Oktober, der dann dem Genannten die höchste Würde mit den Stimmen aller Anwesenden zuerkannte[1]).

Der Erwählte, der den Namen Paul III. annahm, war das älteste Mitglied des heiligen Kollegiums. 1468 geboren stand er im 67. Lebensjahr. Er entstammte einer Viterbeser Familie, deren Glieder in der Geschichte des Kirchenstaats seit Jahrhunderten eine gewisse Rolle gespielt hatten. Als ein jüngerer Sohn des Hauses wurde Alessandro frühzeitig für die Kirche bestimmt und in die humanistische Bildung der Zeit — erst in Rom durch Pomponius Leto, dann in Florenz und an der Pisaner Hochschule — eingeführt. Mit der Bildung eignete sich der Jüngling auch die Unmoral seines Zeitalter an, ein Umstand, der ihm, wie sich versteht, in seiner kirchlichen Laufbahn keinen Abbruch tat. Freilich war sein Aufstieg wenig ehrenvoll. Alessandros schöne Schwester Giulia, die Freundin des einflußreichen Kardinals Roderigo Borja, ebnete dem Bruder den Weg, und als im Jahre 1492 Roderigo als Alexander VI. den päpstlichen Thron bestieg, war das Glück des jungen Farnese gemacht. Schon 1494 wurde der Sechsundzwanzigjährige Kardinal. Er lebte mit einer uns dem Namen nach unbekannten Dame, angeblich einer Angehörigen der römischen Aristokratie, zusammen; die Kinder, die sie ihm schenkte, erkannte er nicht nur an, sondern erwies ihnen, und später den Enkeln, eine außerordentliche Zärtlichkeit.

Vierzig Jahre lang blieb Farnese Mitglied des Senats der Kirche und wurde in dieser bevorzugten Stellung Zeuge der großen Veränderungen und Erschütterungen, die den Übergang aus dem Mittelalter in ein neues Zeitalter bezeichneten — von dem Einfall des französischen Königs Karls VIII. in Italien an bis zur Bildung der habsburgischen Weltmacht und der Er-

1) Vgl. M. Brosch, Geschichte des Kirchenstaates I (1880), S. 163 ff.; Ranke, Die römischen Päpste I[8] (1885) S. 156 ff.; v. Pastor, Geschichte der Päpste V[1—4] (1909), S. 7 ff.

Digitized by Google

hebung des deutschen Protestantismus. Da hatte dann der künftige Papst ausgiebig Zeit und Gelegenheit, die treibenden Kräfte der Zeit zu studieren und die führenden Persönlichkeiten kennen zu lernen. Selbst ist Farnese in den Händeln der Zeit wenig hervorgetreten; dank seiner klugen Zurückhaltung behauptete er sich nach dem Tode seines Gönners Alexanders VI. bei dessen im Gegensatz zu den Borja emporgekommenen Nachfolger Julius II. in hoher Gunst. Auch bei seinen Mitbrüdern wußte Alessandro sich so beliebt zu machen, daß er sowohl im Konklave Leos X. 1513 wie auch acht Jahre später nach dessen Tode nicht ohne Aussicht für die Nachfolge im Papsttum war. Er selbst erstrebte den höchsten Preis mit ganzer Seele; später äußerte er wohl, Klemens VII., der aus der dann folgenden Papstwahl hervorging, habe ihm den Besitz des Pontifikats um ein Jahrzehnt verkürzt. Endlich schlug seine Stunde: Klemens selbst soll Farnese für die Nachfolge empfohlen haben; auch die Großmächte waren für oder mindestens nicht gegen ihn, der an Ansehen und Erfahrung seinen Mitbrüdern überlegen war. Freilich war das heilige Kollegium damals auffallend arm an Persönlichkeiten, die das Mittelmaß überragten.

„Godiamoci il papato!" (wir wollen das Papsttum genießen), soll Leo X. auf die Nachricht von seiner Erhebung auf den Stuhl Petri ausgerufen haben. Auch Paul III. war gesonnen, die Vorteile, die ihm das lang erstrebte höchste Amt in der Kirche gewähren konnte, um so mehr auszukosten, in je höherem Alter es ihm zuteil wurde.

Der Greis hing zäh am Leben; noch in den späteren Jahren seines Pontifikats schmeichelte er sich mit der Hoffnung, daß er den um ein Menschenalter jüngeren Kaiser überleben werde. Dem Nuntius beim römischen König, Pietro Paolo Vergerio, den der Papst gleich nach seiner Thronbesteigung zu sich berief, um sich von ihm über den Stand der Dinge in Deutschland unterrichten zu lassen[1]), fielen die frische Gesichtsfarbe und die lebhaften Augen des neuen Papstes auf, die diesen jünger erscheinen ließen als er war; man dürfe sich, urteilt Vergerio, auf ein längeres Pontifikat gefaßt machen — eine Voraussage, die sich dann auch bewahrheitet hat. Nach dem nämlichen Berichterstatter lebte Paul sehr mäßig und war in allem auf die Erhaltung seiner Gesundheit bedacht, mit Rücksicht auf die er sich auch öfter der Überlast der Geschäfte entzog, indem er für einige Tage aufs Land ging, wo er sich dann schwer finden ließ. Gleichwohl traute er sich die größten Dinge zu. „Ich will durchaus", sagte er zu Vergerio, „daß das Konzil stattfinde; aber zuvor beabsichtige ich zwischen dem Kaiser und dem König von Frankreich Frieden zu stiften; nicht minder will ich den Türken aus Europa vertreiben."

1) Vgl. Nuntiaturberichte aus Deutschland. Abt. 1, Bd. I. Nuntiaturen des Vergerio 1534 bis 1536, S. 324 ff., Nr. 124.

Digitized by Google

Der Papst berührte hier die drei bedeutsamsten Aufgaben der Zeit, an denen er kraft seines oberhirtlichen Amts nicht vorübergehen konnte. Die Berufung einer allgemeinen Kirchenversammlung sollte das Mittel sein, um den stetig sich vertiefenden Riß, der die abendländische Christenheit spaltete, zu beseitigen; die Eintracht zwischen den beiden weltlichen Vormächten bildete die unumgängliche Voraussetzung für ein gedeihliches Zusammenleben der christlichen Nationen, und endlich war es dringendes Bedürfnis, daß der Okzident sich dem Ansturm der seine ganze Kultur bedrohenden türkischen Macht widersetze.

Wie lagen nun die Dinge und welche Wege boten sich zur Lösung dieser Aufgaben dar? Das bemerkenswerteste Ereignis der jüngsten Vergangenheit auf dem Gebiet der Politik war die Entstehung einer umfassenden Monarchie unter dem Enkel Maximilians I. In den Händen dieses flossen — ein Triumph der habsburgischen Hauspolitik — das österreichische Erbe, die burgundischen Niederlande, das spanische Königreich samt seinen transozeanischen Kolonien und das Doppelkönigreich Neapel-Sizilien zusammen; das Ganze aber bestrahlte der Glanz der Kaiserkrone, die die Wahl der deutschen Kurfürsten dem Habsburger fünfzehn Jahre vor der Erhebung des Farnese zuerkannt hatte.

Eine so gewaltige Macht konnte sich jedoch nicht bilden und behaupten ohne starke Gegnerschaften hervorzurufen. Drei Widersacher zumal standen dem Kaiser gegenüber: auf dem kirchlichen Gebiet der Protestantismus, auf dem politischen das französische Nationalkönigtum, endlich die „Ungläubigen", die Türken. Diese drei Mächte waren zur Bekämpfung des Hauses Habsburg auch schon miteinander in Verbindung getreten; soeben, im Todesjahr Papst Klemens' VII., hatte mit französischer Unterstützung der tatkräftigste unter den Führern des deutschen Protestantismus, Landgraf Philipp von Hessen, das Land Württemberg den Habsburgern, die es vor anderthalb Jahrzehnten widerrechtlich an sich gezogen, gewaltsam entrissen und Sorge getragen, es ungesäumt dem Protestantismus zuzuführen. Auf der andern Seite unterhielt Frankreich schon seit einiger Zeit freundschaftliche Beziehungen zu dem Großherrn in Konstantinopel, die es sich bemühte in ein förmliches Bündnis umzuwandeln.

Dergestalt zerfiel das Abendland gleichsam in zwei einander feindliche Systeme. Welche Haltung sollte nun dieser Lage der Dinge gegenüber das Papsttum einnehmen? Auf den ersten Blick möchte man meinen, daß rückhaltlose Unterstützung des Kaisers für die Kurie der gebotene, einzig in Betracht kommende Weg gewesen sei. Und das um so mehr, als Kaiser Karl V. sowohl für seine Person im mittelalterlichen Sinne gläubig und ein treuer Sohn der katholischen Kirche war, wie auch — ebenfalls im Verstande des Mittelalters — seinen universalen Beruf vor allem als den eines Schutzherrn der abendländischen Christenheit und ihres Hauptes,

Digitized by Google

des Papsttums, auffaßte. Allein gerade die umfassende Macht und die hohen Entwürfe des Kaisers ließen es der Kurie nicht unbedenklich erscheinen, sich jenem vorbehaltlos anzuschließen und dadurch seinen Einfluß noch zu verstärken. Wie hatte doch in den vergangenen Jahrhunderten eine allzu große Machtentwicklung des Imperiums jederzeit das Papsttum kampfbereit auf die Zinnen gerufen! Einen Kampf auf Tod und Leben hatten die Vorgänger Pauls III. einst gegen Kaiser Friedrich II. und sein Geschlecht entfesselt, seit der Erwerb Neapels und Siziliens durch das Kaiserhaus das Papsttum der Gefahr ausgesetzt hatte, zwischen Deutschland und Unteritalien in die Mitte genommen zu werden und die Freiheit der Entschließung zu verlieren. Jetzt war aufs neue ein Herrscher erstanden, der sowohl nördlich der Alpen wie auch in Unteritalien gebot und überdies unvergleichlich mächtiger war als es die Staufer je gewesen waren, und darum zumal auch die Möglichkeit hatte, den alten Anspruch, den seit den Zeiten Ottos des Großen der Träger der Krone des heiligen römischen Reichs deutscher Nation auf die Herrschaft über ganz Italien, als das Zentralland des ehemaligen römischen Weltreichs, besaß, zu verwirklichen. Und nicht nur die Möglichkeit, sondern auch den Willen diesen Anspruch geltend zu machen, besaß der junge Kaiser. War Karl doch schon, als er in den Jahren 1529 und 1530 zum erstenmal in Italien Aufenthalt nahm, als Gebieter aufgetreten und hatte aller Orten die Dinge nach seinen Belangen geordnet. Italien aber war auch der Sitz der Päpste, ja, das patrimonium Petri in Mittelitalien hatte sich seit kurzem zu einem geschlossenen Herrschaftsgebiet abgerundet: die Päpste waren italienische Landesfürsten geworden und wahrten diese Stellung mit großer Eifersucht. „Seit unsere Päpste sich verweltlicht haben", läßt in der „Versuchung des Pescara" Konrad Ferdinand Meyer den weltklugen Florentiner Guicciardini treffend sagen, „ist ihnen das kleine Zepter teurer als der lange Hirtenstab!" Zwar die großen Gesichtspunkte eines Julius II., des eigentlichen Begründers des Kirchenstaates, der sich an die Spitze des einheimischen Fürstentums hatte stellen wollen, um die Fremden vom Boden der Halbinsel zu vertreiben, hatten den gewaltigen Rovere kaum überlebt. Gleichwohl bedeutete das italienische Papsttum damals in gewisser Hinsicht ein Programm. Den in den einzelnen Staaten der Halbinsel, Fürstentümern wie Republiken, herrschenden Gewalten, die die Erlangung oder Behauptung ihres Übergewichts größtenteils dem Kaiser verdankten, standen Elemente gegenüber, die, im Ringen um die Gewalt unterlegen, vielfach auch zur Auswanderung aus dem Heimatstaate gezwungen, gleichwohl infolge des Ansehens und des Reichtums ihrer Häupter nicht ohne Bedeutung waren[1]). Die Stadt Rom war voll von diesen „forusciti" und der Papst erschien gleichsam ungewollt als das Haupt dieser Faktionen — der Guelfen, wenn

1) Vgl. Ranke, Die römischen Päpste I, S. 164.

Digitized by Google

wir die alte Bezeichnung noch brauchen wollen —, ebenso wie der Kaiser als Schutzherr ihrer Gegner, der Nachkommen der Ghibellinen, anzusehen war.

Zu diesen Gegebenheiten allgemeiner Art kam nun bei Paul III. noch etwas ganz Individuelles, Persönliches hinzu in dem Nepotismus, dem der Farnese in einem selbst damals ungewöhnlichen Maße huldigte. Von Anfang seines Pontifikats an war Paul eifrig bestrebt, seine leiblichen Nachkommen, die Familie Farnese, zu bereichern und zu erhöhen, ja, den Seinigen einen Platz unter den fürstlichen Geschlechtern der Halbinsel zu verschaffen.

So lagen zur Zeit Pauls III. auf dem Gebiet der weltlichen Politik Verhältnisse vor, die die Herstellung und Erhaltung eines engeren Einvernehmens zwischen dem Papst und Kaiser Karl V. erschweren mußten. Immerhin hätte sich über diese Schwierigkeiten vielleicht hinwegkommen lassen, wenn die beiden Männer auf dem kirchlichen Gebiete rückhaltlos zusammengewirkt hätten, wozu ja, da, wie schon berührt, Karl ein ergebener Sohn der katholischen Kirche war und blieb, sicherlich einige Aussicht bestand. Nur wäre dazu erforderlich gewesen, daß der Papst in der Herstellung der Glaubenseinheit des Abendlandes sein vornehmstes Ziel gesehen hätte, dem er alle sonstigen Rücksichten unterzuordnen und für das er darum auch erforderlichenfalls Opfer zu bringen bereit gewesen wäre. Allein das war nun eben nicht der Fall. Durchaus politisch eingestellt, gehört Paul III. noch an die Seite seiner Vorgänger, der Renaissancepäpste. Das Religiöse berührte ihn kaum; den Anforderungen der Zeit gab er nur soweit nach, wie es sein eigener Vorteil erheischte oder die Notwendigkeit ihn zwang, aber ohne Freudigkeit und Nachhaltigkeit. Herzenssache war ihm vielmehr das Bestehende soweit immer möglich zu erhalten und zumal die überkommene Stellung des Papsttums mit allen dessen Vorteilen und Prärogativen unvermindert zu bewahren[1]) — nicht am wenigsten dem Kaisertum gegenüber, dessen Aufstieg zu so hoher Macht er daher auch vom kirchlichen Standpunkt aus mit Mißtrauen und Besorgnis betrachtete, entschlossen die Selbständigkeit des heiligen Stuhles bis zum Äußersten zu behaupten. In dieser Gesinnung sehen wir den Papst die Beziehungen zu Frankreich als den stärksten Gegner des Kaisers mit besonderer Sorgfalt pflegen, um, wie es ja auch seine Vorgänger auf dem Stuhle Petri seit mehr als zweihundert Jahren getan, an der französischen Macht einen starken Rückhalt zu gewinnen. Allerdings hat Paul, gewarnt durch das Schicksal seines unglücklichen Vorgängers, klüger als dieser es vermieden sich dem mächtigen Kaiser offen in den Weg zu stellen, hat vielmehr, abgesehen von seinen letzten Jahren, sich beflissen mindestens leidliche Beziehungen zu ihm zu unterhalten, ist auch wohl eine Strecke mit ihm gegangen und hat seinen Wünschen und Ideen sich bis zu einem gewissen Grade anbequemt. Gleichwohl bietet im

1) Vgl. unten Granvellas Urteil über den Papst aus dem Jahre 1541.

Digitized by Google

Ganzen gesehen der Verlauf der Beziehungen zwischen den beiden Häuptern der abendländischen Christenheit während der Jahre, in denen der Farnese die päpstliche Krone trug, das Bild einer nur selten unterbrochenen Kette von Irrungen und Mißhelligkeiten.

In diesem Spiel der Kräfte zeigt sich im allgemeinen der Kaiser als der überlegene Teil, nicht nur infolge seiner größeren Machtmittel, sondern auch dank der klareren, deutlicher vorgezeichneten Ziele, die seine Politik, wenn schon keineswegs immer auf geraden Wegen oder in gleichbleibender Art, verfolgte. Auch wußte Karl besser die Haltung zu wahren als der reizbare Greis im Vatikan, der, wenn er sich beleidigt oder in seinen Lieblingsplänen und Neigungen bekämpft wähnte, nicht selten der gewohnten Besonnenheit vergaß und der Stimme der Leidenschaft mehr nachgab, als es der Würde seiner Stellung und dem eigenen Vorteil entsprochen hätte. Dagegen bestand der schwache Punkt in der Rüstung des Kaisers darin, daß er des Papstes schlechterdings nicht entraten konnte, sondern genötigt war ständig mit ihm zu rechnen. Er durfte daher nicht die Hand dazu bieten die höchste geistliche Gewalt herabzusetzen oder gar auszuschalten, sondern mußte dem Statthalter Petri vielerlei nachsehen, auch wohl manches geschehen lassen oder sogar fördern was er mißbilligte.

Digitized by Google

I. Rom 1536.

Was dem neuen Statthalter Petri zunächst am Herzen lag, war nicht so sehr die Sorge für die ihm anbefohlene Christenheit als die für sein Haus. Aus der Verbindung seines Sohnes Pierluigi mit einer Orsina und der seiner Tochter Costanza mit dem Grafen Boso Sforza von Santafiore wuchsen dem Papste Enkel heran. Aus der Zahl dieser Enkel erhob der zärtliche Großvater bereits zwei Monate nach seiner Erwählung den kaum vierzehnjährigen Alessandro Farnese und den um etwa zwei Jahre älteren Guidascanio Sforza zu Kardinälen der römischen Kirche und ließ sich fortan auch ihre Ausstattung mit fetten Pfründen angelegen sein. Wenige Jahre später stieg Alessandro zum Kardinal-Vizekanzler auf, während Guidascanio, der Kardinal von Santafiore, das Amt des Camerlengo der Kirche erhielt. Auch der Sohn Pierluigi und andere Verwandte des neuen Papstes fanden sich sehr bald in Rom ein und erfuhren zahlreiche Gunstbezeugungen dieses, zumal Pierluigi, der z. B. zu Anfang des Jahres 1537 Gonfaloniere der Kirche wurde und die Stadt Castro als Herzogtum erhielt.

Daß diese Bevorzugung der Seinigen nicht geeignet war die öffentliche Meinung ihm zu gewinnen, verkannte Paul natürlich nicht. Er war daher beflissen, den üblen Eindruck, den er erregt hatte, durch Maßnahmen zu verwischen, die einem ganz anders gearteten Geiste zu entspringen schienen. Schon die nächste Kardinalsernennung, die auch noch in das erste Pontifikatsjahr fiel, führte dem heiligen Kollegium eine Reihe von Männern zu, die, sei es durch Gelehrsamkeit, sei es durch Frömmigkeit und Reformeifer hervorleuchteten. Durch diese und die im gleichen Geist gehaltenen Kardinalsernennungen der nächsten Jahre hat Paul den Grund zu einer Erneuerung des stark verwahrlosten Senats der Kirche gelegt und hier dem Geist der Reform Eintritt verschafft. Auch hat Paul dafür gesorgt, daß es den Neuernannten an würdigen Aufgaben nicht fehlte. Er bildete aus ihnen und andern namhaften Prälaten Ausschüsse, die über die Reform der Kurie beraten sollten. Auf diese Weise ist eine ganze Reihe von Reformgutachten noch während des Pontifikats Pauls III. entstanden; in ihnen wurde den Mißbräuchen in der Datarie, der Pönitentiarie, der Rota, Kammer, Kanzlei scharf zu Leibe gegangen Auch gegen die Auswüchse bei der allgemeinen Verwaltung der Kirche zogen die Verfasser der Denkschriften zu Felde, und zwar mit bemerkenswertem Freimut; aber der Papst vermerkte

Digitized by Google

solche Aufrichtigkeiten nicht nur nicht übel, sondern ermahnte die Bearbeiter wiederholt, sich in ihrem löblichen Werke durch falsche Rücksichtnahme nicht stören zu lassen. Nur freilich beeiferte sich Paul durchaus nicht, gegen die gerügten offenkundigen Mißbräuche nun auch einzuschreiten und sie abzustellen. Jene Denkschriften blieben theoretische Bekenntnisse, günstigstenfalls Material für die Zukunft[1]); ihr Zweck für Paul war im wesentlichen erreicht, wenn es gelang auf diesem Wege die öffentliche Meinung zu beschwichtigen und geneigt zu machen dem Statthalter Christi seine Sünden auf dem Gebiet des Nepotismus leichter zu vergeben.

Während dergestalt das neue geistliche Oberhaupt die Christenheit über sein eigentliches Wesen noch im unklaren beließ, errang sein Gegenspieler Kaiser Karl einen bedeutsamen Erfolg über die Feinde des christlichen Glaubens. Seit fast zwei Jahrhunderten äußerst unbequeme Nachbarn des christlichen Europas, hatten die Türken neuerdings unter ihrem kriegerischen Sultan Suleiman dem Prächtigen, der in dem Jahre, da Karl V. in Aachen die Krone des heiligen Römischen Reichs empfing, den Thron seiner Väter bestiegen hatte, ihre Vorstöße gegen Westen mit erhöhtem Nachdruck und namhaften Erfolgen aufgenommen. Schon 1521 war die ungarische Grenzfeste Belgrad in die Hände der Ungläubigen gefallen; im Jahre darauf hatten die Nämlichen die Insel Rhodos, den Sitz des Ritterordens der Johanniter, erobert uud vier Jahre später legte der blutige Sieg bei Mohacs über den jungen König Ludwig von Ungarn, der selbst ein Opfer der Schlacht wurde, den Grund zur türkischen Herrschaft über große Teile dieses Königreichs und gab den Siegern für die Heimsuchung der angrenzenden deutschen Gebiete, zunächst der österreichischen Lande, feste Stütz- und Ausgangspunkte in die Hände. Um die nämliche Zeit eröffnete sich eine neue Quelle der Beunruhigung für die Christenheit von osmanischer Seite durch die Gründung des Korsarenstaates der sogenannten Barbaresken an der nordafrikanischen Küste, in Gegenden, wo noch wenige Jahrzehnte früher die Spanier Niederlassungen gehabt hatten[2]). An der Spitze stand ein Renegat, der Grieche Chair-ed-din, zubenannt der Rotbart (Barbarossa), ein kühner, verschlagener Seemann, der Schrecken der Länder des Mittelmeers. Zur Hohen Pforte standen die Barbaresken im Vasallitätsverhältnis und stellten ihr jederzeit eine starke Flotte. Der Korsar betätigte sich als der Admiral des Großherrn.

Gegen Chair-ed-din wandte sich nunmehr, im Jahre 1535, der Kaiser. Im Hafen von Barcelona versammelte sich die christliche Macht, bestehend

1) Vgl. über die durchweg in den Entwürfen steckengebliebenen kurialen Reformpläne unter Paul III. L. Cardauns, Zur Geschichte der kirchlichen Unions- und Reformbestrebungen von 1538—1542 (in Bibl. d. Kgl. Preuß. Histor. Instituts in Rom, Bd. V, 1910), S. 53—81.

2) Vgl. E. Fueter, Geschichte des Europäischen Staatensystems von 1492—1559 (1919), S. 98 ff, 253 ff., 304.

Digitized by Google

aus spanischen, portugiesischen und italienischen Schiffen; den Kern bildeten die Genuesen unter dem greisen Seehelden Andrea Doria, auch der Papst stellte einige Galeeren. In dem erlesenen Fußvolk, das die Flotte mitnahm, ragten zweitausend deutsche Söldner hervor. Der Kaiser, der alles bis ins einzelne bedacht und vorbereitet hatte, stellte sich in eigener Person an die Spitze. Das Ziel der Unternehmung bildete die Stätte des alten Karthago, Tunesien, über das der Rotbart erst kürzlich seine Herrschaft ausgedehnt hatte. Der Korsar hatte seine Maßnahmen getroffen, insbesondere das Fort Goletta, das den Zugang zur Hauptstadt sperrte, stark befestigt und bewehrt. Aber die Ausdauer und der Glaubenseifer der Christen besiegte alle Schwierigkeiten, unter denen die des heißen Klimas nicht die geringsten waren. Goletta wurde nach längerer Belagerung genommen und dann auch die vor Tunis aufgestellte Hauptmacht Barbarossas geschlagen, worauf die Stadt die Tore öffnete. Daß dort Tausende von Christensklaven befreit wurden, gab dem Sieg eine besondere Weihe. Auch Bona wurde von den Christen besetzt, in Tunis aber der von Barbarossa beseitigte einheimische Herrscher hergestellt. Um die Mitte des Augusts wurde die Rückfahrt angetreten. Der Kaiser wandte sich nach Sizilien; am 22. in Trapani gelandet, widmete er sich den Winter über den Angelegenheiten seines unteritalischen Doppelkönigreichs.

Mit dem Lorbeer des Glaubenshelden geschmückt war Karl nach Europa zurückgekehrt. Seit langer Zeit war zum erstenmal wieder von christlicher Seite nachhaltig und erfolgreich die Offensive gegen die Ungläubigen ergriffen worden und wenn sich auch nur allzubald herausstellte, daß, um von den Türken zu schweigen, die Macht der Barbaresken durch die Niederlagen, die sie vor Tunis erlitten, keineswegs vernichtet oder auch nur für längere Zeit geschwächt war, so steigerte das umsichtig vorbereitete und zielsicher durchgeführte afrikanische Unternehmen darum nicht weniger die Macht und das Ansehen des kaiserlichen Kriegsherrn und dieser selbst meinte wohl, wenigstens im ersten Augenblick, sich das Höchste zutrauen zu dürfen. „Seine Majestät legt seit dem Erfolg in Afrika eine gewaltige Überhebung an den Tag und läßt durch sein Verhalten erkennen, daß er keine andere Macht, keinen Fürsten achtet." So klagte Pierluigi Farnese, der Sohn des Papstes, den dieser nach Unteritalien gesandt hatte, um den Kaiser nach seiner Landung auf italienischem Boden zu beglückwünschen und zugleich einzuladen seinen Weg nach Norden über Rom zu nehmen, um sich dort mit dem heiligen Vater zu besprechen. Augenscheinlich war der Empfang, den der Gesandte des Papstes bei dem Sieger von Tunis gefunden hatte, alles andere als befriedigend gewesen.

Es waren überwiegend ungünstige Erfahrungen, die Karl V. bisher mit den Inhabern der päpstlichen Würde gemacht hatte. Im Wahlkampf um das Kaisertum hatte Papst Leo X. seinen Einfluß für den Nebenbuhler

Digitized by Google

des Habsburgers, König Franz I. von Frankreich, eingesetzt, hernach freilich dem Sieger im Wettbewerb zum Kampfe gegen Martin Luther die Hand gereicht. Das folgende Pontifikat Adrians VI., des Freundes und Lehrers des Kaisers, war durch seine kurze Dauer um jede nachhaltige Wirkung gebracht worden. Nur allzubald hatte Adrian wieder einem politischen Papste, Klemens VII., abermals einem Mediziäer, Platz gemacht, und dieser hatte es, auf Frankreich gestützt, gewagt dem Kaiser in offener Feindseligkeit entgegenzutreten, was er dann freilich durch die Verheerung seiner Hauptstadt und eigene Gefangenschaft büßen mußte. Auch als eine Aussöhnung erfolgt war und Kaiser und Papst gemeinsam das aufsässige Florenz bezwungen und die Herrschaft der Mediziäer dort hergestellt hatten, hatte Klemens sich aufs neue Frankreich genähert und war mit Franz zu mehrwöchentlicher vertraulicher Zwiesprache in Marseille zusammengetroffen, wo u. a. die Vermählung der Nichte des Papstes, Katharina von Medici, mit dem zweiten Sohne des französischen Königs, Herzog Heinrich von Orléans, zum Vollzug kam. Auch wurde damals das Konsistorium der Kardinäle durch vier französische Prälaten verstärkt. Unter solchen Umständen durfte man es, als Klemens VII. ein Jahr später noch in frischem Alter unerwartet starb, auf kaiserlicher Seite als einen Gewinn betrachten, daß nicht ein französisch gesinnter Kardinal, sondern der als neutral geltende Farnese als Papst aus dem Konklave hervorging. Der Kaiser hatte sich für die Wahl des letzteren nicht ausdrücklich eingesetzt; nur hatte sein Botschafter neben einigen anderen Mitgliedern des heiligen Kollegiums auch Farnese als genehm bezeichnet. Der Kaiser scheint dann auch dem neuen Papste mit günstigen Erwartungen entgegengesehen zu haben, die freilich angesichts der Haus- und Familienpolitik Pauls sehr bald verschwanden, ja, sich in das Gegenteil verkehrten. Schon im April 1535 fiel im kaiserlichen Staatsrat die Äußerung, der Papst denke nur daran seine Familie zu erhöhen, und als einige Monate später der Papst dem eben zum Kardinal erhobenen Enkel Alessandro das reiche spanische Bistum Jaën verlieh, weigerte sich der Kaiser die erbetene Einwilligung zur Besitzergreifung zu geben, indem er dem Nuntius gegenüber bemerkte, er wolle den vom Papste mit jener Verleihung begangenen Mißgriff nicht seinerseits mitmachen[1]).

Vor allem aber erschien das Verfahren Pauls in der Angelegenheit von Camerino den Kaiserlichen in hohem Maße anstößig. Die Familie Varano nämlich, die seit dem 13. Jahrhundert die Herrschaft Camerino (nordöstlich von Foligno) als Lehen des päpstlichen Stuhles innegehabt, war 1527 im Mannesstamme ausgestorben, die unmündige Tochter Giulia des letzten Varano aber von Papst Klemens als Nachfolgerin des Vaters, unter Vormundschaft ihrer Mutter, anerkannt worden, eine Abmachung,

1) L. Cardauns, Paul III., Karl V. und Franz I., 1535 und 1536 (in Qu. und Forsch. aus ital. Archiven und Bibl., XI, 1908), S. 160.

Digitized by Google

die im Friedensschluß von Bologna auch die Anerkennung des Kaisers gefunden hatte. Nachdem jedoch die inzwischen herangewachsene Erbin sich um die Zeit der Sedisvakanz nach Klemens' Tode mit Guidobaldo, dem Sohne des Herzogs Francesco Maria von Urbino, eines alten Gegners des heiligen Stuhles, verlobt hatte, erklärte, kaum auf den päpstlichen Thron gelangt, der neue Lehnsherr, daß Giulia kein Recht auf Camerino zustehe, schritt mit Bann und Interdikt ein und rüstete sich, als dies erfolglos blieb, Giulia mit Gewalt aus Camerino zu vertreiben — eine Haltung, die um so anstößiger erschien, als man allgemein glaubte, daß der Papst darauf ausgehe Camerino an sein eigenes Haus zu bringen, wie es dann auch später geschah. Aber vorerst trat der Kaiser der Verletzung der früheren Abmachung hindernd in den Weg. Es war die Zeit, in der Karl seine Vorbereitungen zu dem afrikanischen Unternehmen traf; im Hinblick darauf ließ er den Papst ersuchen, den Austrag des Handels mindestens bis zu seiner Rückkehr aus dem Feldzuge zu vertagen. Paul zeigte sich über diese Zumutung in hohem Maße entrüstet: der Kaiser, klagte er, hetze ihm seine Untertanen auf und schädige die Kirche, statt sie seiner Pflicht gemäß zu schützen. Erst als Karl drohte äußerstenfalls selbst für Giulia einzutreten, gab der Farnese unwillig nach.

Doch das alles waren letzten Endes nur Einzelheiten geringeren Belanges gegenüber den großen Fragen der Zeit, über die sich Karl mit dem neuen Nachfolger Petri auseinanderzusetzen hatte. Indem jener am 9. Dezember 1535 den Papstsohn zurückfertigte [1]), teilte er mit, daß er der Einladung des heiligen Vaters folgen und gegen Ostern des künftigen Jahres 1536 nach Rom kommen werde, um sich mit jenem über die Nöte und Anliegen der Christenheit zu benehmen.

Mit gemischten Gefühlen, ja, beklommenen Herzens sah Paul dem Erscheinen des erlauchten Gastes entgegen. Er verhehlte sich nicht, daß er, wenn der Kaiser inmitten seines Heeres nach Rom komme, in dessen Gewalt sein werde und besorgte, Karl könne diese Lage benutzen, um ihn zu Schritten zu nötigen, die er aus freien Stücken niemals tun würde. Dürfen wir den Berichten des venetianischen Gesandten an die Kurie glauben, so hätte für den äußersten Fall der Papst die Möglichkeit erwogen, den Forderungen Karls anscheinend in allem nachzugeben, dann aber nächtlicher Weile aus Rom zu entfliehen und sich in eine der starken Festen des Kirchenstaats zu werfen, um sich so dem Machtbereich des Kaisers zu entziehen [2]).

1) La substançia de lo que el emperador ha encargado y dicho al señor Don Pedro Luys Fernes, que agora se buelve a S. S^dad, es lo siguiente. L. Cardauns, a. a. O. S. 205 ff., nach der Ausfertigung im Vatikanischen Archiv. — Die nämliche Schrift untersucht und schildert eingehend die Beziehungen zwischen dem Kaiser und Frankreich und die Stellungnahme des neuen Papstes in dessen zwei ersten Jahren, unter Mitteilung der wichtigsten Aktenstücke in den Beilagen.

2) Nuntiaturberichte aus Deutschland, Erste Abteilung Bd. I, S. 71, Anm. 2.

Digitized by Google

Derartige Ängste und Beklemmungen hinderten Paul natürlich nicht, äußerlich große Freude über den bevorstehenden Besuch des Kaisers an den Tag zu legen und für den Einzug des letzteren umfassende festliche Veranstaltungen zu treffen; er soll dafür dreiundzwanzigtausend Dukaten verwendet haben. Die Stadt wurde prächtig geschmückt, die Straßen an vielen Stellen durch Niederreißung störender Bauten verbreitert; prunkende Inschriften verkündeten den Ruhm des mächtigen Herrschers, des Besiegers der Ungläubigen. Mit welchen Empfindungen die Bevölkerung Roms den Kaiser erscheinen sah, mag man sich vorstellen. Noch war kein Jahrzehnt vergangen, seit die Truppen Karls in die ewige Stadt als Eroberer eingebrochen waren und in ihr nach den barbarischen Kriegssitten jener Zeit gehaust hatten; schwerlich waren auch schon alle Spuren der Verheerungen von 1527 im Stadtbilde ausgetilgt und unter der gaffenden Menge wird mancher gewesen sein, der damals Hab und Gut eingebüßt oder teure Angehörige verloren hatte. Aber den offiziellen Festjubel störte das natürlich nicht.

Am Mittwoch vor dem Palmtag, 5. April 1536, erfolgte der Einzug. Etwa viertausend Fußgänger und fünfhundert Berittene führte Karl mit sich. Vor der Stadt empfingen ihn die Abordnungen der Hierarchie und der städtischen Körperschaften, nebst Diplomaten, Adligen usw., die sich dann dem Zuge anschlossen. Inmitten zweier Kardinäle ritt der Monarch, in ein schlichtes Samtgewand gekleidet, ohne Abzeichen seiner hohen Würde. Vor St. Peter erwartete ihn der Papst an der Spitze seines Haushalts. Der Kaiser stieg vom Pferde und küßte dem Nachfolger des Apostels die Füße. Schon am nächsten Tage begannen die Verhandlungen. Doch hat der Kaiser auch den Sehenswürdigkeiten der ewigen Stadt, die er während seiner langen Regierung nur dieses einzige Mal betreten hat, den Zoll seiner Bewunderung entrichtet und in der Festwoche die übliche Wallfahrt zu den sieben Hauptkirchen nicht unterlassen.

In welchen Formen sich der persönliche Verkehr zwischen den beiden Häuptern abgespielt hat, entzieht sich unserer Kenntnis. Die Befürchtungen des Papstes erfüllten sich jedenfalls nicht; schon die Geringfügigkeit der Streitmacht, die den Kaiser umgab, schloß den Verdacht, daß er seinen Gegenspieler vergewaltigen wolle, wohl von vornherein aus. Auch lassen die Ergebnisse der Besprechung, wie sie vorliegen, erkennen, daß der Papst durchaus nicht in der Rolle dessen war, der sich dem Machtwillen des anderen einfach zu fügen genötigt ist[1]). Wie schon in den voraufgegangenen Verhandlungen, so wies Paul auch jetzt bei den Besprechungen in Rom den

1) Über die unnachgiebige Haltung des Papstes während Karls Anwesenheit in Rom klagt letzterer noch in seiner Instruktion für seinen neuen Botschafter in Rom, Marques Aguilar, vom 15. November 1536: Auszug bei P. de Gayangos, Calendar of . . . Statepapers relating to . . . Spain, vol. V, 2 (1536—1538), S. 288 ff., Nr. 119.

Digitized by Google

Wunsch des Kaisers nach Erneuerung des Bundes der italienischen Mächte zur Verteidigung der Halbinsel, der im Jahre 1533 in Bologna zwischen Karl und Papst Klemens abgeschlossen worden war, durchaus ab oder machte seine Geneigtheit dazu von unerfüllbaren Bedingungen abhängig [1]). Auch über Camerino kam es nur zu einem Kompromiß, kraft dessen der Papst sich lediglich verpflichtete, die Angelegenheit sechs Monate lang ruhen zu lassen.

Wie lagen nun aber die Dinge in betreff der „Nöte und Anliegen der Christenheit", zu deren Erörterung der Kaiser nach Rom kommen zu wollen erklärt hatte? Es waren jene drei, schon oben berührten Punkte: die Konzilsfrage, das Verhältnis zwischen dem Kaiser und dem König von Frankreich und die Abwehr der Türken. Letztere Angelegenheit war freilich für den Augenblick nicht eigentlich brennend, insofern als eine umfassendere Unternehmung der Ungläubigen gegen das Abendland zunächst nicht zu erwarten war. Zwischen dem Großherrn und König Ferdinand war 1533 ein Frieden geschlossen worden, den Suleiman benutzt hatte, um sich gegen den Schah Ismael von Persien zu wenden; erst Anfang 1536 kehrte er nach einem siegreichen Feldzug, der sein Reich im Osten um mehrere wertvolle Provinzen vergrößerte, nach Konstantinopel zurück. In Ungarn aber herrschte bei den Christen selbst Uneinigkeit, nämlich zwischen Ferdinand und dem von dem größten Teil des Landes als König anerkannten Woiwoden Johannes Zapolya; doch verhandelten die Gegner über einen Ausgleich, für den der Kaiser die Grundlagen schaffen sollte. Von beiden Fürsten trafen damals Gesandte bei letzterem ein. Der Gedanke war, Zapolya solle in dem Teile Ungarns, in dem er herrschte, bis an sein Lebensende unangefochten bleiben, dafür aber einwilligen und seine Anhänger dafür gewinnen, daß nach seinem Tode Ferdinand in ganz Ungarn nachfolge. In dieses Abkommen wünschte nun der Kaiser auch den Papst einzubeziehen; dieser sollte einen Legaten nach Ungarn absenden, um dem Friedensschluß durch seine Mitwirkung erhöhte Weihe und größere Sicherheit zu verleihen. Der Papst zeigte sich bereit und als nach einigen Wochen die noch ausstehende Zustimmung Zapolyas zu dem Abkommen in Rom eintraf, ernannte Paul im Konsistorium des 9. Juni 1536 den spanischen Kardinal Quiñona zum Legaten für Ungarn mit der Weisung sich für das Ende des Monats zum Antritt seiner Reise bereit zu halten [2]).

Sehr viel verwickelter lagen die Dinge auf den beiden anderen Gebieten, auf denen in Rom der Versuch gemacht werden sollte, ein Einvernehmen zwischen den zwei höchsten Gewalten der Christenheit herzustellen.

Was die französische Frage angeht, so hatte der Gegensatz zwischen den Häusern Habsburg und Valois bekanntlich seine tiefste Wurzel in dem Ver-

1) „. . . He has never acceded to our wishes and has often asked for things in return which could not really be done. Gayangos a. a. O. S. 289.

2) Vgl. Nuntiaturberichte aus Deutschland I, 1, S. 73 f. und Nr. 224—227, 234.

Digitized by Google

such Frankreichs in Italien festen Fuß zu fassen. Den Auftakt dazu hatte der Einfall König Karls VIII. in die Halbinsel vom Jahre 1494 gegeben. Zwar war der Versuch der Franzosen, das Königreich Neapel zu erobern, gescheitert; allein in Oberitalien begünstigte das Glück ihre Waffen. Der glänzende Sieg, den der junge König Franz I., der zweite Nachfolger Karls VIII., im Jahre 1515 bei Marignano (Melegnano) unweit Mailand erfocht, schien den Besitz Oberitaliens für Frankreich zu sichern, wogegen Spanien, dessen Gegenspieler, um die nämliche Zeit sich in Neapel-Sizilien festsetzte. Aber dieser Zustand der Dinge trug nicht die Gewähr der Dauer an sich und seit zumal, ein Jahr nach Marignano, Spanien an das Haus Österreich-Burgund gefallen und letzteres dadurch zur Weltmacht aufgestiegen war, erschien eine kriegerische Auseinandersetzung mit Frankreich unvermeidlich. In Voraussicht dessen trat König Franz bei der Kaiserwahl von 1519 gegen den habsburgischen Thronbewerber in die Schranken. Als er hier unterlag, war der Krieg sicher. Wie dieser ausging, weiß ein jeder. Der Sieger von Marignano wurde am 24. Februar 1525 bei der Belagerung der Stadt Pavia von den Spaniern und Deutschen angegriffen und vernichtend geschlagen. Er selbst mußte sich gefangen geben und konnte im Frieden von Madrid vom Januar 1526 seine Freiheit nur durch sehr harte Bedingungen erkaufen, die freilich eben wegen ihrer Härte untragbar erschienen. Kaum befreit, widerrief Franz die eingegangenen Verpflichtungen und versuchte ein zweites Mal das Würfelspiel des Krieges. Allein auch der Damenfrieden von Cambrai 1529 erschloß ihm die Pforten Italiens nicht wieder, sondern bestätigte im wesentlichen die Abmachungen von Madrid: Mailand blieb unter dem Einfluß Spaniens, das allerdings, während Frankreich zur Zeit seines Übergewichts das einheimische Herrscherhaus der Sforza beseitigt und das Mailändische sich unmittelbar unterstellt hatte, einen letzten Sprossen der alten Herrscherfamilie, Francesco Sforza, wieder einsetzte; daß der neue Herzog ein Werkzeug Spaniens war, verstand sich von selbst. Allein Frankreich dachte trotz seines zweimaligen feierlichen Verzichts nicht daran seine Ansprüche auf Mailand aufzugeben, so daß ein gesicherter Friede nicht Platz greifen konnte; vielmehr stand man schon 1534 vor dem Ausbruch eines neuen Krieges. Wir erwähnten schon, daß der Vorstoß des hessischen Landgrafen gegen die österreichische Herrschaft in Württemberg im genannten Jahre mit französischer Unterstützung unternommen wurde; kaum aber war dies Ziel erreicht und Württemberg erobert, so erneuerte König Franz durch seinen Gesandten beim Kaiser seine Ansprüche auf Mailand nebst Genua und der Grafschaft Asti, wenn nicht für sich persönlich, so doch für seinen zweiten Sohn; Sforza, meinte er, möge anderwärtig entschädigt werden. Es geschah dies in der Zeit, als der Kaiser das Unternehmen gegen Tunis vorbereitete; Karl wußte sich nur dadurch zu helfen, daß er die Verhandlungen möglichst in die Länge zog. Trotzdem erschien es fast wie ein

Digitized by Google

Wunder und ist in der Tat nicht restlos aufzuklären, daß Franz seinem Gegner gestattete den afrikanischen Feldzug ungestört durchzuführen. Kaum aber war Karl aus Afrika zurück, so trat ein Ereignis ein, das eine Entscheidung in der mailändischen Frage mit Notwendigkeit herbeiführen mußte. Am 1. November 1535 nämlich starb Herzog Franz von Mailand als letzter seines Geschlechts, der Kaiser hatte ihm noch im April 1534 seine zwölfjährige Nichte Christine, die Tochter des vertriebenen Dänenkönigs Christians II., vermählt, was aber ohne Folgen verblieben war. Jetzt gab es für den Kaiser kein Mittel mehr der Entscheidung auszuweichen: er mußte entweder den vom Gegner erhobenen Ansprüchen irgendwie Rechnung tragen oder sich auf einen nochmaligen Waffengang mit jenem gefaßt machen.

Karl hatte im Jahre zuvor, als, wie erwähnt, König Franz seine Absichten auf Italien erneut kundgegeben hatte, seine Räte eine Denkschrift über die Frage abfassen lassen, ob es möglich sein werde, um den Wechselfällen eines erneuten Krieges aus dem Wege zu gehen, den Forderungen Frankreichs nachzugeben. Das Gutachten[1]) geht an den in der Tat nicht verächtlichen Gründen, die für eine friedliche Auseinandersetzung mit Frankreich zu sprechen schienen, nicht vorüber; allein mit entscheidender Wucht fallen doch die Gegengründe ins Gewicht; das Wesentliche, an dem man nicht vorbeikommen konnte, war, daß. auch wenn der Kaiser Frankreich jetzt nachgebe, er nicht hoffen könne es auf die Dauer zu befriedigen, und zwar nicht nur im Hinblick auf den Ehrgeiz und die persönliche Unzuverlässigkeit seines Nebenbuhlers, sondern kraft einer gewissen schicksalhaften Notwendigkeit: läßt man Frankreich erst einmal in Italien Fuß fassen, so wird es dort weiter streben und bald sein Absehen auf Verstärkung seiner Stellung, Erwerb von Neapel oder Florenz usw. richten. Trotzdem wies der Kaiser, um nicht von vornherein alle Brücken der Verständigung abzubrechen, es nicht ganz von der Hand, den dritten und jüngsten Sohn seines Gegners, Herzog Franz von Angoulême — in einer Form, die seine eigenen oberherrlichen Rechte aufrechterhielt — in Mailand einzusetzen, wogegen er den zweiten Sohn des Königs, jenen Heinrich von Orléans, der, wie schon erwähnt, mit der Medizäerin Katharina vermählt war, eben wegen dieser schon vorhandenen Beziehungen zu Italien schlechthin ausschloß. Allein dem Könige genügte das nicht und er griff daher zu den Waffen. Das seit anderthalb Jahren am europäischen Himmel stehende Gewitter begann sich endlich, in den ersten Monaten des Jahres 1536, zu entladen: die Franzosen drangen erobernd in das Herzogtum Savoyen ein, sei es um sich an ihm ein Faustpfand zu sichern, sei es auch in dem Bestreben sich den Weg nach dem Mailändischen zu bahnen. In Savoyen und Piemont, rittlings auf den Alpen sitzend, herrschte seit Jahrhunderten

1) Ch. Weiß, Papiers d'état du cardinal de Granvelle II, S. 207 ff.; vgl. Baumgarten, Karl V., Bd. III, S. 149—151.

Digitized by Google

ein einheimisches Geschlecht, das, nicht mächtig genug um im Ringen der Großmächte selbständige Politik zu treiben, sich vormals meist Frankreich gefügig gezeigt, neuerdings aber, unter dem Eindruck der Erfolge des Kaisers in dessen Kriegen gegen Franz, die Partei des ersteren ergriffen hatte. Übrigens war der regierende Herr, Herzog Karl III., der Schwager des Kaisers; er hatte Beatrice von Portugal, die Schwester der Kaiserin Isabella, heimgeführt. Er mußte jetzt seine Parteinahme für den Habsburger büßen. Ohne auf ernstlichen Widerstand zu stoßen, eroberten die Franzosen im März 1536 das Land und brachen dann in Piemont ein, das ebensowenig Gegenwehr zu leisten vermochte; schon am 3. April fiel die Hauptstadt Turin den Eroberern in die Hände; Franz aber erklärte den Herzog seiner Länder verlustig und nahm diese kraft des Erbrechts, das er von seiner Mutter Luise von Savoyen her zu besitzen vorgab, für sich in Anspruch.

Die ersten Nachrichten von diesen bedeutsamen Erfolgen seiner Feinde erreichten den Kaiser auf seinem Marsche nach Rom. Unter solchen Eindrücken tat dann Karl in Rom einen Schritt, der schon bei den Zeitgenossen ein nicht gewöhnliches Aufsehen erregte. Der Aufbruch aus der Tiberstadt war auf den 18. April anberaumt. Am Tage zuvor, es war der zweite Osterfeiertag, begab sich der Kaiser nach dem Gottesdienst, dem er in der Basilika des Apostelfürsten beigewohnt hatte, in den Vatikan, wo sich im Saale des Konsistoriums die Kardinäle nebst den bei der Kurie beglaubigten Diplomaten eingefunden hatten. Nachdem auch der Papst erschienen war, trat Karl in die Mitte der Versammelten und ergriff, allen Anwesenden unerwartet, das Wort, um in einer anderthalbstündigen frei und flüssig gesprochenen Rede in spanischer Sprache den französischen König anzuklagen, der, wie er im einzelnen darlegte und eingehend begründete, seine auf die Erhaltung des Friedens gerichteten Bestrebungen stets treulos vereitelt habe und auch jetzt wieder im Begriff stehe die von Ketzern und Ungläubigen bedrohte Christenheit in einen blutigen Krieg zu stürzen. Um diesen in letzter Stunde zu hintertreiben, forderte Karl seinen Gegner zum Gottesurteil des Zweikampfes heraus, dessen Ausgang über die Punkte die zwischen ihnen streitig waren, entscheiden sollte.

So überraschend dieser Schritt des Kaisers allen Anwesenden kam, so wäre es doch irrig, in der Rede vom 17. April eine rein impulsive Handlung des Monarchen, den unmittelbaren Ausdruck persönlicher Entrüstung zu erblicken. Mit dem bedächtigen Charakter des Kaisers und seiner berechnenden diplomatischen Art würde eine solche Annahme durchaus im Widerspruch stehen. Karl liebte es auch sonst, mit starkem Pathos von seinen unablässigen Mühen und Sorgen im Dienst der Christenheit, und der Verkennung seiner löblichen Absichten auf gegnerischer Seite zu reden; in den Propositionen der Reichstage und bei sonstigen feierlichen Anlässen hören wir ihn immer wieder derartige Töne anschlagen; auch die in den

Digitized by Google

fünfziger Jahren abgefaßten Commentaires des Kaisers bringen ähnliche Gedanken zu stets erneutem Ausdruck. Da hat Karl denn auch die Gelegenheit, die ihm sein Aufenthalt in der alten Welthauptstadt in so unvergleichlicher Weise bot, nicht vorübergehen lassen wollen, um von erhabenster Stätte aus dem Erdkreis seine Sache vorzutragen und die Verantwortung für das neue Blutvergießen unter Christen, dem man entgegensah, von sich abzuwälzen und ungeteilt dem treulosen und habgierigen Gegner zuzuschieben.

Schwerlich hat Karl gehofft auf diesen selbst Eindruck zu machen und dessen Entschlüsse zu beeinflussen. Franz hat auch einige Wochen später an der nämlichen Stelle durch seinen amtlichen Vertreter an der Kurie eine ausführliche Erwiderung auf die Rede des Kaisers verlesen lassen, in der er, den vorgeschlagenen Zweikampf spöttisch ablehnend, behauptet, seinesteils stets den Frieden geliebt und dem Kaiser gegenüber sich freundlich und zugänglich gezeigt zu haben. Und der Kardinal von Lothringen, der in außerordentlicher Sendung des französischen Königs damals nach Italien kam und mit dem Kaiser auf dessen Weiterreise in Siena zusammentraf, machte kein Hehl daraus, daß Franz auf der Übergabe Mailands an seinen zweiten Sohn, den Gemahl der Medizäerin, bestehe und, um das durchzusetzen, auch vor dem Äußersten nicht zurückscheuen werde.

In eine nicht unverfängliche Lage aber brachte die Ansprache des Kaisers seinen Gastfreund, den Papst, der nicht minder als die übrigen überrascht wurde, als Anwesender aber nicht umhin konnte zu der so geschaffenen Sachlage Stellung zu nehmen. Zum Überfluß hatte sich der Kaiser zum Schluß auch persönlich an den Statthalter Christi gewandt, indem er, das Wort aufs neue ergreifend, hinzugefügt: er bitte den heiligen Vater zu entscheiden, wer im Unrecht sei, der Franzose oder er? Finde Paul, daß er, der Kaiser, im Unrecht sei, so möge er sich für seinen Gegner erklären, im anderen Falle aber rufe er Gott, den Papst und die ganze Christenheit wider Franz auf!

Schon vorher hatte der Kaiser nichts versäumt, um Paul im Kampfe gegen Frankreich auf seine Seite zu ziehen. So sehr er, wie wir schon hörten, die Familienpolitik des Farnese verurteilte, so hatte ihn das nicht abgehalten, letzteren an dieser seiner schwächsten Stelle zu fassen: Pierluigi, stellte er in Aussicht, sollte, wenn Paul mit ihm, dem Kaiser, gemeinsame Sache gegen Frankreich mache, Novara als Marchesat mit einem Einkommen von zwanzigtausend Dukaten, dessen ältester Sohn Ottavio eine Herrschaft im Neapolitanischen, die die Hälfte dieser Summe abwürfe, erhalten, Kardinal Farnese sollte das Bistum Jaën behalten oder, nach seiner Wahl, mit dem von Monreale tauschen dürfen usw. Allein der Papst ließ sich nicht locken.

Zur höchsten Würde emporgestiegen, als die Lage der Dinge bereits einen neuen Ausbruch der Feindseligkeiten zwischen den beiden weltlichen

Digitized by Google

Vormächten des Abendlandes voraussehen ließ, hatte Paul bisher mit kluger Berechnung Neutralität beobachtet, beiden Teilen unverfängliche Gefälligkeiten erwiesen, aber sich hier wie dort vor solchen Zugeständnissen und Einräumungen gehütet, die einen politischen Charakter trugen oder weiterreichende Folgen nach sich ziehen mußten[1]).

Und aus dieser Haltung ließ sich Paul auch jetzt weder durch die lockenden Anerbietungen des Kaisers an die Seinigen noch durch dessen bewegliche Rede am zweiten Osterfeiertage herausdrängen. Von dem lediglich politischen Standpunkt aus gesehen, den er einnahm, lag angesichts des herannahenden Krieges das Heil der Kurie nur im Bekenntnis der Neutralität; zumal solange die Entscheidung im Kampfe weder erfolgt war noch sich mit einiger Bestimmtheit voraussehen ließ, konnte und wollte der Papst auf die Rückendeckung an Frankreich nicht verzichten. So erklärte Paul als Antwort auf die kaiserliche Rede aufs neue, er gedenke im Einverständnis mit dem hohen Senat der Kirche neutral zu bleiben, und das um so mehr, um, solange nicht jede Hoffnung auf Erhaltung des Friedens zwischen den beiden Gegnern geschwunden sei, auf eine Verständigung unter ihnen hinarbeiten zn können. Wenn Paul hinzusetzte, er werde sich schließlich gegen denjenigen wenden, der an der Störung des Friedens in der Christenheit die Schuld trage, so war mit einer solchen Erklärung für den Kaiser augenscheinlich nichts gewonnen.

War somit ein Zusammengehen der beiden hohen Würdenträger auf dem politischen Schauplatz fürs erste ausgeschlossen, so fragte es sich nun noch, ob auf dem kirchlichen Gebiet die Aussichten günstiger lägen. Im Mittelpunkt stand da die Frage der Begehung eines allgemeinen Konzils als des wirksamsten Heilmittels, nach der Auffassung der Zeit, durch das man die Glaubensspaltung beseitigen und die aus den Fugen gegangene Christenheit wieder einrenken zu können hoffte. Freilich waren auch für einträchtige Inangriffnahme und Durchführung des Konzilswerkes seitens des Papstes und des Kaisers die Voraussetzungen wenigstens nicht ohne weiteres gegeben. Der Kaiser hatte schon seit Jahren die Abhaltung eines Konzils zu einem Bestandteil seiner Religionspolitik gemacht. Ein solches sollte, hoffte er, einen Zustand beseitigen, der ihm je länger desto mehr bei fast allen seinen Entwürfen hemmend in den Weg trat, nämlich den konfessionellen Zwiespalt in Deutschland. Wieviel Mühe und Zeit hatte ihn der aufkommende Protestantismus schon gekostet, uud doch waren alle seine Versuche, diesen auszurotten oder auch nur zu schwächen, bisher erfolglos

1) Übrigens betont Cardauns, Karl V. und Franz I. in den Jahren 1535 und 1536, S. 149 ff., mit Recht, daß aus der päpstlichen Neutralität Frankreich den größeren Nutzen zog, insofern als es ihm schon einen bedeutsamen Gewinn bedeutete, wenn seinen auf die Erschütterung der habsburgischen Macht gerichteten Bestrebungen von seiten des Papstes kein Einhalt geschah.

Digitized by Google

geblieben. Ja, Karl hatte den Abtrünnigen endlich sogar wesentliche Zugeständnisse machen, ihnen Duldung zusagen müssen, wenn auch nur zeitweilig — nämlich bis zu einem Konzil. Wie die Dinge lagen, durfte Karl erwarten, kraft seiner umfassenden Macht als Beherrscher Deutschlands, Spaniens und Italiens, bei der Abhaltung eines Konzils, auch wenn dessen Berufung und Leitung dem päpstlichen Haupte zustand, unter allen Umständen ein gewichtiges Wort mitzusprechen. Vor dieses Forum sollten die Protestanten geladen werden: man würde sie anhören, wie Luther in Worms und die Evangelischen in Augsburg angehört worden waren —, aber lediglich, um sie dann, wie es ebenfalls in Worms und in Augsburg geschehen war, zu verdammen und ihnen aufzuerlegen von ihren Irrtümern abzustehen; weigerten sie sich dessen, so stand der Kaiser, bekleidet mit der ganzen moralischen Macht, die der Spruch der im heiligen Geist versammelten Kirche besaß, und im engsten Einvernehmen mit dem Haupte der letzteren, bereit die Verurteilten zu zwingen.

Auch das Papsttum mußte, wenn der geschilderte Weg eingeschlagen und zu Ende geführt wurde, zweifellos gewinnen — man möchte fast sagen, in noch höherem Grade als der Kaiser. Auf der anderen Seite aber rief das Wort Konzil in Rom allerlei unliebsame Erinnerungen wach. Man konnte nicht vergessen haben, wie im vergangenen Jahrhundert die Kirchenversammlung in Konstanz drei Päpste abgesetzt und sich als höchstes kirchliches Forum über das Papsttum gestellt hatte, und wie dann zwischen letzterem und der nachfolgenden Kirchenversammlung in Basel abermals schwerwiegende Zerwürfnisse entstanden waren, aus denen die Kurie, wennschon schließlich als Siegerin, doch nicht ohne empfindliche Einbußen hervorgegangen war. Dazu kam noch folgendes: Längst handelte es sich nicht mehr allein um das katholische Dogma und die kirchlichen Zeremonien, sondern mit steigendem Nachdruck verlangte die Christenheit auch die Abstellung der zahlreichen Mißbräuche, die in die kirchliche Praxis, zumal an der Kurie zu Rom, eingerissen waren. Unter solchen Umständen mußte der Zusammentritt eines allgemeinen Konzils geradezu herausfordern, diese tiefgreifenden, das ganze kirchliche System durchwuchernden Mißstände zu beschneiden, und wer konnte wissen, wieweit die Versammlung, einmal auf dieses Gebiet gelangt, darin vorschreiten werde[1])? Endlich ein drittes: wenn unter Mitwirkung eines allgemeinen Konzils die kirchlichen Neuerungen ausgerottet und die Evangelischen Deutschlands zur Strecke gebracht würden, so mußte daraus eine unermeßliche Steigerung der Macht des Kaisers hervorgehen, des schon fast übergewaltigen Gegenspielers der römischen Kurie. Und hier fand sich der Papst wiederum mit Frankreich

1) Vgl. z. B. die in Nuntiaturberichte II, S. 421 ff., Beilage Nr. 2 abgedruckte anonyme kuriale Denkschrift aus dem Jahre 1536 über die Notwendigkeit, vor dem Zusammentritt eines Konzils Reformen an der Kurie vorzunehmen.

Digitized by Google

zusammen, das aus ähnlichen Erwägungen der Abhaltung eines Konzils beharrlich widerstrebte.

Bei alledem spielte die Kurie ein gewagtes Spiel, wenn sie fortfuhr, wie es Klemens VII. getan, dem von der öffentlichen Meinung getragenen Gedanken des Konzils und der Reform der Kirche sich entgegenzustellen. Im besonderen hatte der heilige Stuhl damit zu rechnen, daß, wenn er nicht vorbeuge, die Deutschen endlich zu einem Nationalkonzil schreiten, d. h. die Angelegenheit ohne das Papsttum austragen würden. Schon vor mehr als einem Jahrzehnt hatte ein Reichstagsbeschluß, hinter dem ebensowohl die katholischen Stände wie die damals noch vereinzelten Evangelischen standen, ein Nationalkonzil gefordert und in die Wege zu leiten begonnen, und nur das Verbot des Kaisers hatte damals das Zustandekommen hintertrieben und vereitelt; bei beharrlichem Widerstand des Papsttums gegen den Konzilsplan aber war zu befürchten, daß Karl schließlich doch dem Verlangen der deutschen Nation nachgeben werde.

Unter solchen Umständen hatte, klüger als der Medizäer, dessen Nachfolger von Anfang an sich dem Konzilsgedanken zugänglich gezeigt und, der Haltung entsprechend, die er schon im Konklave eingenommen, bereits in den ersten Konsistorien nach seiner Erhebung wiederholt auf die Notwendigkeit, ein Konzil zu halten, hingewiesen. Gleichzeitig rief er, um sich über die Lage der Dinge im Ursprungslande der Ketzerei zu unterrichten, den damaligen Nuntius in Venedig Aleander, der von seiner früheren Tätigkeit in Deutschland her als Kenner der dortigen Verhältnisse gelten durfte, und den Nuntius beim römischen König Pietro Paolo Vergerio zu sich nach Rom. Und als er dann in dem letzteren einen innerlich überzeugten Anhänger der Konzilsidee fand, sandte er gegen den Brauch, wonach ein neuer Papst neue Männer mit seiner diplomatischen Vertretung zu beauftragen pflegte, Vergerio über die Alpen zurück; Paul wußte, daß derjenige am besten für eine Sache wirbt, der von ihrer Vortrefflichkeit selbst überzeugt ist. Vergerio sollte demgemäß den Deutschen den Glauben beibringen, daß der neue Statthalter Christi den ernsthaften Willen habe das von den Anhängern und den Gegnern der alten Kirche gleichmäßig gewünschte Konzil zustande zu bringen, um dadurch die deutsche Nation wieder mit Vertrauen auf die Kurie zu erfüllen und desto sicherer von dem Gedanken an eine Nationalversammlung abzubringen. Zu diesem Behuf sollte der Nuntius das deutsche Reich durchziehen und seinen Auftrag den einzelnen hervorragenderen Reichsfürsten beider Konfessionen persönlich ausrichten, eine Weisung, welcher der Nuntius dann auch mit größter Pflichttreue nachgekommen ist[1])! Sein Eifer hat ihn bekanntlich bis in das Erzketzernest Wittenberg geführt, wo er nicht ruhte, bis Luther selbst vor seinem

1) Über Vergerios Auftreten in Deutschland s. Nuntiaturberichte in Deutschland 1. Abt., Bd. I.

Digitized by Google

Angesicht erschien. Kaum aber hatte Vergerio seine Mission erfüllt, so rief ihn Paul nach Rom und sandte ihn von dort noch vor dem Ausgang des Jahres 1535 nach Neapel zum Kaiser, um auch diesen von seinen Erfolgen in Deutschland zu unterrichten und den Eifer des Papstes in der Konzilsfrage gebührend herauszustreichen. Und den nämlichen Eifer betätigte Paul, als endlich der Kaiser in Rom eingezogen war. Aus Kardinälen und anderen angesehenen Prälaten (unter denen sich auch Alexander und Vergerio befanden) bildete man einen Ausschuß, der mit den Bevollmächtigten des Kaisers, dem Minister Granvella und dem Großkomtur von Leon Francisco Cobos, das Nähere, was in der Konzilsfrage zu geschehen habe, bereden und beschließen sollte. Das Ergebnis dieser Verhandlungen, die auch nach dem Aufbruch des Kaisers aus Rom, wo dieser die beiden Bevollmächtigten zurückließ, fortgesetzt wurden, war dann der Beschluß das Konzil binnen Jahresfrist einzuberufen. Es sollte am 23. Mai, Mittwoch nach dem Pfingstfeste, des folgenden Jahres zusammentreten, und zwar in Mantua, der Hauptstadt des Herzogs Federigo Gonzaga, eines Anhängers des Kaisers, dem er seine Herzogswürde verdankte; doch hatte das Haus Gonzaga auch nahe Beziehungen zur Kurie: ein Bruder Federigos, Ercole, gehörte seit 1527 dem Kardinalskollegium an.

Die Bulle der Einberufung des Generalkonzils wurde alsbald in der Konzilskommission entworfen, am 2. Juni im Konsistorium der Kardinäle endgültig festgestellt und genehmigt und am 4., dem Pfingstsonntag, durch Anheften an die Tore der Peterskirche und des Laterans veröffentlicht, um dann den einzelnen christlichen Mächten durch besondere päpstliche Sendboten überbracht zu werden[1]). So war die Begegnung der beiden Häupter der Christenheit doch nicht ganz fruchtlos verlaufen. Hand in Hand hatten Kaiser und Papst einen ersten Schritt zur Verwirklichung des Konzilsgedankens getan. Freilich war es eben nur ein erster Schritt; ob er zum Ziele führen würde, das mußte von der weiteren Entwicklung der Dinge und nicht am wenigsten von der künftigen Gestaltung des Verhältnisses der beiden höchsten Gewalten zueinander abhängen.

1) Bulle Ad dominici gregis curam, zuletzt gedruckt von Ehses in Concilium Tridentinum Vol. 4 (Actorum Vol. I), S. 2—6, Nr. 2.

Digitized by Google

II. Von Rom bis Nizza, 1536—1538.

Mit augenscheinlicher Erleichterung sah der Papst seinen hohen Gast von Rom scheiden; die Befürchtungen, mit denen er dessen Ankunft entgegengesehen, hatten sich als grundlos erwiesen: er habe, bekannte Paul, bei dem Kaiser eine vortreffliche Gesinnung wahrgenommen, und Granvella sagte dem venetianischen Gesandten, der heilige Vater scheine ganz kaiserlich geworden zu sein. Leider nur war die Befriedigung nicht gegenseitig. Bei Karl und den Seinen war das schon vorhandene Mißtrauen gegenüber dem neuen Statthalter Christi durch die Aussprache nicht nur nicht geschwunden, sondern das Verhalten Pauls, vor allem seine beharrliche Weigerung sich von Frankreich abzukehren, hatte jene in ihrer Ansicht bekräftigt, daß der Farnese nicht der Mann sei, um bei der Lösung der großen Aufgaben, die die Zeitlage stellte, treu und zuverlässig mit dem Kaiser zusammenzuwirken [1]). Es blieb nur übrig zu versuchen, ob nicht die Gemeinsamkeit ihrer Belange als italienische Fürsten die Brücke zu einer Annäherung zwischen ihnen abgeben möge.

Angesichts der Festsetzung der Franzosen in Savoyen und Piemont trat im Sommer 1536 der Kaiser in den offenen Krieg mit Frankreich und fiel an der Spitze eines stattlichen Heeres in die Provence ein. Bevor er aber den Boden Italiens verließ, sandte er den ihm treu ergebenen Ascanio Colonna, eins der Häupter der kaiserlichen Partei in Rom, an den Papst, um diesem auseinanderzusetzen, wie sein Einfall in Frankreich bezwecke den Krieg von Italien fernzuhalten; der Gegner solle im eigenen Lande beschäftigt und dadurch gezwungen werden Italien in Ruhe zu lassen. Für die dauernde Sicherung und Befriedung der Halbinsel aber hoffe Karl auf die Mitwirkung aller italienischen Mächte: diese sollen sich zu einem Bunde zusammenschließen, dem auch er, der Kaiser, als König von Neapel beitreten wird. Über Mailand, versichert er, wird er nicht selbständig und zu seinem eigenen Nutzen verfügen, sondern die Angelegenheit unter Teilnahme des Papstes und aller übrigen so ordnen, wie es dem Heile Italiens am besten dienen werde [2]).

1) Vgl. die Instruktion des Kaisers für den neuen Gesandten an der Kurie, Marques Aguilar, aus Genua vom 15. November 1536 bei P. de Gayangos, a. a. O. S. 288 f.

2) Die undatierte Instruktion für Colonna ist gedruckt Cardauns a. a. O. XI, S. 238—244; vgl. auch S. 199 f. Laut S. 207 Anm. 3 befand sich Colonna im August und Anfang September in Rom.

Digitized by Google

Eine förmliche Antwort hat Ascanio vom Papste anscheinend nicht erhalten, der wohl erst den Ausgang des kaiserlichen Unternehmens abwarten wollte. Er brauchte nicht lange zu warten. Karls Einfall in Südfrankreich mißglückte vollkommen. Die Franzosen wichen jeder Entscheidung im offenen Felde aus: sie hielten sich in ihren befestigten Lagern bei Avignon und Valence, verstärkten alle wichtigen Punkte in den gefährdeten Landschaften und vernichteten alle Vorräte, die sie nicht bergen konnten. So erzielte der Kaiser nirgends einen nennenswerten Erfolg und bald brachen in seinem Heere ansteckende Krankheiten aus und die Schwierigkeiten der Verpflegung wuchsen mit jedem Tage. Als dann aus Italien die Kunde kam, daß die dortigen Parteigänger Frankreichs sich in der Nähe von Genua sammelten und diese Stadt bedrohten, entschloß sich der Kaiser den Rückzug anzutreten. Kaum sieben Wochen, vom 25. Juli bis 18. September, hatte er auf französischem Boden verweilt. Keine besseren Erfolge erzielte der gleichzeitige Versuch der Königin-Statthalterin Maria, zur Stützung der Unternehmung ihres Bruders von den Niederlanden aus in das nördliche Frankreich einzudringen. Ende September war das ganze Land vom Feinde frei.

Der Kaiser, den dringende Geschäfte und zumal die Notwendigkeit neue Mittel flüssig zu machen, nach Spanien riefen, nahm gleichwohl nach dem Feldzug zunächst wiederum in Oberitalien Aufenthalt. Wir treffen ihn vom 14. Oktober bis 18. November in Genua [1]); es galt nicht nur diese Stadt zu sichern, sondern auch Maßnahmen zum Schutz der Halbinsel gegen einen Rachezug der Franzosen, den man befürchten mußte, zu treffen. Am kaiserlichen Hoflager fanden sich Vertreter der meisten italienischen Staaten ein; in Person erschienen die Herzöge von Florenz, Mantua und Ferrara und der Markgraf von Saluzzo. Mit allen diesen wurde zumal die mailändische Angelegenheit erörtert; der Kaiser selbst legte den Versammelten einen dreifachen Vorschlag vor: 1. das Herzogtum fällt an den jüngsten Sohn des französischen Königs, Herzog Karl von Angoulême, unter den schon früher aufgestellten Bedingungen (die darauf hinausliefen, dem Kaiser bestimmte oberherrliche Rechte zu wahren); außerdem aber verlangt Karl von Frankreich Ersatz seiner Kriegskosten, da Franz der Angreifer gewesen ist, und Entschädigung des Herzogs von Savoyen. Oder 2. das strittige Land wird an Don Luis von Portugal, den Schwager des Kaisers, übertragen, den die italienischen Staaten sich verpflichten gegen Frankreich verteidigen zu helfen. Oder endlich: Der Kaiser nimmt Mailand für sich; in diesem Falle wird es seine alleinige Sache sein das Herzogtum gegen Frankreich zu schützen, er wird daher die italienischen Staaten dazu in keiner Weise heranziehen [2]).

1) De Leva, Storia di Carlo V., Bd. III, S. 177.

2) L. Cardauns, Zur Geschichte Karls V. 1536—1538, in Quellen u. Forsch. XII. S. 353, nach dem Bericht eines sienesischen Agenten aus Genua vom 27. Oktober 1536.

Digitized by Google

In Genua erschien vor dem Kaiser auch wiederum Pierluigi Farnese als Abgesandter seines Vaters, des Papstes, jedoch ohne feierliche Beglaubigung und ohne eine bestimmte Erklärung über Pauls Stellung zu den Fragen der großen Politik zu übermitteln; um so mehr war in der Audienz, die der Kaiser Pierluigi am 6. November gewährte, von den besonderen Anliegen des Papstes und seiner Familie die Rede, u. a. auch, zum besonderen Verdruß Karls, von Camerino. Nachdem die in Rom vereinbarten sechs Monate, während der dieser Handel ruhen sollte, kaum abgelaufen waren, begann der Papst aufs neue gegen den Herzog von Urbino zu rüsten, unbekümmert darum, daß er dadurch in kritischer Zeit einen gefährlichen Brand inmitten Italiens entzünden mochte, und in klaffendem Widerstreit zu den auf die Beruhigung der Halbinsel gerichteten Bemühungen des Kaisers. Letzterer legte darum in der Antwort, die er Pierluigi an den Papst mitgab, nochmals die ihn treibenden Beweggründe dar[1]). Er wolle, betont er, die Dinge genau so schildern, wie sie in Wirklichkeit liegen, in der Hoffnung, auf solchem Wege um so sicherer mit dem Papste zu einer bonne et finale résolution zu kommen. Die Wirren in der Christenheit, führt das Aktenstück aus, haben ihren Grund hauptsächlich in dem Verhalten des Königs von Frankreich, des Bundesgenossen der deutschen Protestanten und der Türken. Demgegenüber sei es für Papst und Kaiser um so mehr Pflicht zusammenzustehen, wie dies nicht minder die Belange Italiens erfordern. Ja, der sofortige Abschluß — en ce temps et saison — eines Bündnisses aller italienischen Mächte ist erforderlich, um zunächst zu erreichen, daß Franz die Truppen, die er noch auf dem Boden der Halbinsel stehen hat, schleunigst zurückziehe, was voraussichtlich auch ohne Anwendung der äußersten Maßnahmen geschehen wird, sobald sich nämlich der König dem wider ihn geeinten Italien gegenübersieht. Inbetreff Mailands betont der Kaiser aufs neue, daß er darüber so verfügen werde, wie es der Ruhe Italiens am besten dienen möge.

Nicht minder bedingt die Notwendigkeit das bereits einberufene allgemeine Konzil auch dann durchzuführen, wenn Frankreich abseits steht oder vielleicht gar darauf ausgeht es zu hintertreiben, ein Zusammenhalten der übrigen christlichen Mächte. Er selbst, der Kaiser, versichert Karl, stehe hinter dem Konzil, ebenso sein Bruder, der römische König samt dem „gesunderen" Teile Deutschlands.

1) Cardauns S. 344 ff., undatierte Abschrift, vom Herausgeber mit dem sonderbaren Datum Genua 1535 September (damals weilte Karl in Sizilien) versehen, statt 1536 November. Über die Verhandlungen mit Pierluigi, auch eine vorausgegangene Aussprache des Kaisers mit dem päpstlichen Protonotar Ambrogio Ricalcati, den der Papst in der Friedenssache ausgesandt hatte, vgl. auch das undatierte Aktenstück Nr. 209 bei Gayangos V, 2, S. 492—495 (The State, in which the Affairs of Christendom are, and particularly those of His Imperial Majesty). Gayangos setzt das Stück ohne Begründung in das Jahr 1538, der Inhalt jedoch weist es ganz unzweifelhaft den letzten Monaten des Jahres 1536 zu.

Digitized by Google

Ferner die Abwehr des Türken! Suleiman war, wie schon erwähnt, in den ersten Tagen des Jahres 1536 aus Persien wieder in Konstantinopel eingetroffen; in seinem Gefolge befand sich ein französischer Agent, La Forêt, mit dem noch im Januar ein förmliches Offensivbündnis zwischen Frankreich und der Hohen Pforte unter dem Schein eines Handelsvertrages vereinbart wurde. Auch wenn es dann zu dem verabredeten Unternehmen der Türken gegen Neapel nicht kam, mußte das Abendland, und in erster Linie Italien, fortan mit der Erneuerung türkischer Einfälle rechnen. Schon zeigte sich auch Barbarossa wiederum im Mittelmeer. So war die Abwehr dieser schlimmen Gäste abermals eine Sache größter Dringlichkeit geworden, und der Kaiser konnte mit Recht sagen, es sei nicht mehr an der Zeit darüber zu reden, sondern man müsse unverzüglich handeln. Indem Karl daher bereit ist seine Flotte rückhaltlos gegen die Türken einzusetzen, rechnet er nicht minder auf die Mitwirkung der Galeeren des Papstes sowie monatlicher pünktlicher Subsidien des letzteren. Der Papst möge ferner die Markusrepublik und den Ritterorden von Rhodos dazu bringen sich ebenfalls zu beteiligen. Ja, man soll selbst an König Franz nicht vorübergehen, diesen vielmehr förmlich auffordern zur Abwehr des Türken zu helfen — er werde das, sagt das Aktenstück, da er ja der Verbündete des Großherrn ist, voraussichtlich ablehnen, was dann, hofft der Kaiser, die Wirkung haben wird, „die Unpopularität und den schlechten Ruf des Königs in der ganzen Christenheit zu vermehren".

Des weiteren erörtert nun der Kaiser die ihm durch Pierluigi erneut übermittelten besonderen Wünsche und Anliegen des Papstes und seiner Familie. Beständig auf der Lauer, wie nur irgendein weltlicher Fürst, nach Vermehrung seines Besitzes an Land und Leuten, immer mit dem Hintergedanken seine Nachkommen aus Kirchengut zu bereichern, ja, ihnen ein eigenes Fürstentum zurechtzuzimmern, hatte der Papst sein Augenmerk damals auch auf die Erwerbung der Republik Siena gerichtet. Diese, längst von dem nahen Florenz überflügelt und dem Geschick entgegensehend letzterem zur Beute zu fallen, begann damals sich um Hilfe bei Frankreich umzusehen. Hoffte Paul vielleicht, daß der Kaiser, um französischen Einfluß auszuschließen, geneigt sein könnte, hier als angeblich neutrale Macht den Kirchenstaat zuzulassen? Karl war auch entgegenkommend genug, um in der Antwort auf Pierluigis Werbung die päpstliche Zumutung nicht einfach abzuweisen; doch erklärte er, Siena gehöre zum Reiche, so daß er nur mit Zustimmung der deutschen Kurfürsten darüber verfügen könne.

Auch die persönlichen Wünsche der Farneser, die Pierluigi vorbrachte, nahmen einen hohen Schwung; sie waren auf eine eheliche Verbindung mit dem Hause Habsburg gerichtet: Ottavio, Pierluigis ältester Laiensohn, damals noch ein Knabe, sollte eine der Töchter des römischen Königs ehelichen. Auch dies Verlangen wies der Kaiser nicht geradezu ab, machte aber auf

Digitized by Google

die obwaltenden Rangunterschiede aufmerksam und fragte nicht ohne einen Unterton von Ironie, ob denn der Bewerber imstande sei der Braut eine ihrer Herkunft und ihrem Stande entsprechende Ausstattung zu gewähren? Übrigens suchte Karl die Begehrlichkeit der Familie des Papstes auf einen anderen Gegenstand abzulenken, der auch schon in ihrem Blickfelde gelegen war, nämlich auf Parma und Piacenza[1]). Diese beiden Städte, die ursprünglich zum Herzogtum Mailand gehörten, waren im Jahre 1512 auf dem Mantuaner Kongreß, auf dem nach der Vertreibung der Franzosen aus Italien die italienischen Mächte die verworrenen Verhältnisse des Landes ordneten[2]), vom Herzogtum Mailand, das, wie erwähnt, die durch die Franzosen verjagten Sforza zurückerhielten, abgetrennt und — allerdings unter gewissen Vorbehalten — dem Kirchenstaate angegliedert worden[3]). Jetzt ließ sich nun Karl vernehmen, daß er, als Kaiser und Inhaber des mailändischen Staats, seine Zustimmung nicht verweigern würde, wenn der Papst die beiden Städte zu einem Herzogtum vereinigen und dieses einem Gliede seines Hauses übergeben wolle; ja, den Kirchenstaat verhieß Karl in diesem Falle seinerseits zu entschädigen, damit, wie es in dem Aktenstück heißt, man die günstige Gesinnung, die ihn dem Papste und dem Gedeihen und Wachsen seiner Familie gegenüber beseele, um so deutlicher erkennen könne.

Im übrigen versteht sich wiederum, daß alle Vergünstigungen, die der Kaiser etwa hoffen ließ, den Anschluß Pauls an seine Politik zur unverbrüchlichen Voraussetzung hatten. Die Denkschrift für Pierluigi ist gleichsam ein Ultimatum, das Karl an seinen Gegenspieler richtet. Schon nämlich war ersichtlich, daß der Papst die bei der Begegnung in Rom zugesagte Neutralität zwischen den Häusern Habsburg und Valois nicht innehielt, sondern zugunsten des letzteren beiseite setzte. Unbehindert hatten jene italienischen Parteigänger Frankreichs, die sich während des Feldzuges des Kaisers in der Provence bei Genua sammelten, und ebenso von Frankreich geworbene Mannschaften, die zur Verteidigung Turins bestimmt waren, durch kirchenstaatliches Gebiet ziehen können; ja, die päpstlichen Beamten hatten Werbungen für Frankreich geschehen lassen, wo nicht begünstigt. Auf der andren Seite hatte der Papst die den Habsburgern gegebene Zusage, in Ungarn vermittelnd einzugreifen, nicht erfüllt. Der für dieses Land bestimmte und schon ernannte päpstliche Legat war nicht abgegangen, während in Ungarn zwischen den beiden Bewerbern nur ein Stillstand vereinbart worden war, der König Ferdinand die gewünschte Entlastung nicht

1) Auch auf die damals erledigte Herrschaft (Markgrafschaft) Montferrat hatten die Farnesen ihr Absehen gerichtet, aber eben jetzt in Genua belehnte der Kaiser mit Montferrat den Herzog Friedrich von Mantua. Als Pflaster für diese Wunde ist wohl der Hinweis auf Parma und Piacenza anzusehen.

2) Vgl. v. Pastor, Gesch. d. Päpste, Bd. III, 2 5—7 (1924) S. 858 ff.

3) Zwölf Jahre später wollte der Kaiser von irgendwelchen Rechten des Kirchenstaats auf die beiden Städte überhaupt nichts wissen: vgl. unten den letzten Abschnitt.

Digitized by Google

brachte und auch noch vor Ablauf des Jahres von den Anhängern Zapolyas gebrochen wurde [1]).

Was aber sollte geschehen, wenn der Papst nun die Mahnungen des Kaisers in den Wind schlug und fortfuhr Frankreich zu begünstigen und zu fördern? Augenscheinlich zog man kaiserlicherseits diese Möglichkeit ernstlich in Betracht! Denn schon wurde im Hoflager zu Genua die Frage erörtert, ob man äußerstenfalls nicht der Mitwirkung Pauls entraten und ohne oder, wenn es nicht anders sein möge, wider ihn vorgehen möge: zunächst in Italien. Eine Denkschrift, die aus dem Schoß des kaiserlichen Rats hervorging [2]), schlägt vor, die Herzöge von Ferrara, Mantua, Florenz und Urbino zu einem Bündnis mit dem Kaiser zusammenzuschließen, das in Kraft treten sollte, wenn der Papst es unternehmen würde einen dieser Staaten anzugreifen. Doch will man auch dabei nicht stehen bleiben, sondern das Ziel ist, sämtliche italienische Staaten für einen Verteidigungsbund gegen den Papst und Frankreich zu gewinnen. Wie ernst das gemeint war, erhellt u. a. daraus, daß die Denkschrift empfahl, man möge, um die Republik Venedig, die herkömmlicherweise mit der römischen Kurie zusammenhielt, mit dieser zu entzweien, stillschweigend oder selbst mit ausdrücklicher Billigung zulassen, daß jene die Ortschaften Cervia und Ravenna, die sie bei Gelegenheit der Bologneser Beredungen zwischen Karl und Klemens VII. von 1530 der Kirche hatte abtreten müssen [3]), wieder an sich ziehe.

Schon ging man auch noch weiter. Eine für den Reichsvizekanzler Dr. Mathias Held, den der Kaiser nach Deutschland sandte, aufgesetzte Geheiminstruktion vom 31. Oktober 1536 [4]) gedenkt der Möglichkeit ein Konzil in Deutschland und nach den Bedürfnissen der deutschen Nation zu veranstalten [5]). Für eine solche Versammlung rechnete man kaiserlicherseits auf die Teilnahme von Spanien, Portugal, Polen und der Mehrzahl der italienischen Staaten; ausgeschlossen blieben England und Frankreich, aber auch, falls er letzteres begünstige, der Papst.

Man glaubt, wenn man diese Darlegungen liest, vor einer grundsätzlichen Umstellung der kaiserlichen Staatskunst zu stehen, die von unermeßlichen Wirkungen hätte sein können; man stelle sich den Kaiser vor, statt mit dem Papste verbündet, auf die Schmalkaldener gestützt, das unter ihm

1) Vgl. Nuntiaturberichte I, S. 73 f. und II, S. 23 f., 76.

2) Im Auszug bei Gayangos V, 2, S. 286—288, Nr. 118, vom 14. November 1536.

3) Fueter S. 299; v. Pastor Bd. IV, 2, S. 381 f.

4) Lanz, Correspondenz Karls V. Bd. II (1845) S. 268 ff., Nr. 447.

5) Et pour ce sera bien que vous conferez tres estroictement ... avec ... notre dict frere (dem römischen König, zu dem sich Held in erster Linie begeben sollte), s'il y auroit moyen de celebrer le dict concille ce que la dicte Germanie y condescend, encoires que le dict pape et roy de France ne voulsissent, et comment et avec quelle asseurance, que semble estre chose de soy fonder en tout droit et raison, tant plus que ... le principal besoing est pour la nation germanique usw.

Digitized by Google

geeinigte Deutschland das feste Fußgestell bildend, von dem aus Karl mit den Welschen abgerechnet hätte!

Allein ein fester Entschluß stand hinter diesen Erörterungen nicht; es waren Erwägungen, die man anstellte, Fragen, die man aufwarf, und zwar im Hinblick auf die sich dem Kaiser aufdrängende Notwendigkeit zu verhindern, daß sich der Schmalkaldische Bund den übrigen Gegnern Karls, Frankreich und den Türken, beigeselle und mit ihnen gemeinsame Sache wider ihn mache. Die deutschen Protestanten, die sich im Schmalkaldischen Bunde eine starke Organisation gegeben hatten, bildeten seit dem Erfolge in Württemberg den Gegenstand vermehrter Sorge für den Kaiser. Wer hatte jemals es vermocht, dem Hause Habsburg eine Herrschaft, die dieses einmal sich angegliedert, mit Gewalt abzunehmen? Im Hochgefühl dieses Erfolges hatten dann die Verbündeten ein Jahr darauf die Schranke durchbrochen, die ihnen der Nürnberger Friede von 1532 gesetzt, und grundsätzlich beschlossen ihren gleichzeitig auf zehn weitere Jahre erstreckten Bund auf alle glaubensverwandten Stände auszudehnen: alle, die darum nachsuchen und sich der Augsburgischen Konfession gemäß halten würden, sollten aufgenommen werden, wie es forthin auch geschah. Dann war, wiederum ein Jahr später, die theologische Versöhnung mittels der sogenannten Wittenberger Konkordie erfolgt: die Oberländer nahmen Konfession und Apologie von 1530 als eigenes Bekenntnis an und gewannen dafür die Anerkennung Luthers als seine Brüder im Glauben. Dadurch abermals gestärkt gewann der Bund bereits internationale Geltung [1]); die Könige von England und von Frankreich beschickten eifrig die Bundestage und auch wenn, hauptsächlich infolge der Bedenklichkeit und Gewissenhaftigkeit der Schmalkaldener, es zu festen Abmachungen mit den Fremden nicht kam, so mußten doch diese Beziehungen den Kaiser nur um so mehr warnen den Weg der Gewalt gegen den Bund zu beschreiten. Wohl hatte Karl am 30. November 1535 von Neapel aus, unter dem frischen Eindruck seines Sieges in Afrika, heftige Vorwürfe, sich gegen den Nürnberger Frieden vergangen zu haben, an die Schmalkaldener gerichtet; ein halbes Jahr später jedoch, in dem Augenblick, da er sich rüstete in Frankreich einzufallen, beteuerte der Kaiser in einem neuen Erlasse an jene [2]), daß er niemanden der Religion halber anzugreifen gedenke, und bezeichnete gegenteilige Ausstreuungen des französischen Königs als böswillige Verleumdungen. Daß dann aber der Feldzug gegen Frankreich vollständig scheiterte, machte es für den Kaiser nur um so mehr zur Notwendigkeit vorzusorgen, daß die Schwierigkeiten, in denen er sich befand,

1) Vgl. für England die Darstellung von Fr. Brüser, England und die Schmalkaldener 1535—1540 (Qu. u. Forsch. zur Ref.-Gesch., herausgeg. vom Verein f. Ref.-Gesch. XI, 1929); für Frankreich V.—L. Bourrilly, Guillaume du Bellay Seigneur de Langey 1491—1543 (Paris 1904).

2) Vom 3. Juli 1536 aus Savigliano: gedr. Neudecker, Urkunden aus der Reformationszeit (1846), S. 268 f.

Digitized by Google

nicht von Deutschland aus noch vermehrt würden. Zu dem Ende schickt er nun Held aus, der in erster Linie sich zum römischen König begeben und mit diesem beraten soll, welche Wege einzuschlagen sein möchten, damit der Kaiser Deutschlands sicher sei. Die Weisungen, die Held mitbekam, schließen allerdings die Anwendung der Gewalt gegen die Abgefallenen nicht aus, aber der Nachdruck liegt doch, wie denn ja die Möglichkeit zur Gewalt greifen zu können wohl kaum je geringer war als damals, auf friedlichen Mitteln, sei es, daß die Wege, die einst zu dem Nürnberger Frieden geführt hatten, wieder aufgenommen oder eine Nationalversammlung berufen würde. Sofern dabei nur, erklärte der Kaiser, die substantiellen, wesentlichen Dinge unseres heiligen Glaubens unangetastet blieben, sei er zu Zugeständnissen an die Neuerer bereit.

In der Tat war die Lage des Kaisers schwierig und sorgenvoll. Wie er seinem Bruder, dem römischen Könige, dem in Abwesenheit des Kaisers die Sorge für die deutschen Dinge oblag, offen eingestand, waren seine Mittel durch den Krieg in dem Maße erschöpft, daß er kaum wußte, wie und wo er weitere Gelder flüssig machen sollte. Völlig klar ist sich Karl auch darüber, daß vom Papste keine wirkliche Hilfe zu erwarten ist. Der heilige Vater, klagt er dem Bruder, zeigt keine Neigung in den öffentlichen Dingen ihm Hilfe und Förderung zu gewähren. Nicht einmal zur Abwehr der Türken! Wohl gebe Paul an neutral zu sein, in Wahrheit begünstige er aber, wo immer er könne, seinen französischen Nebenbuhler und letzten Ende gelten alle seine Bestrebungen der Vergrößerung seines Hauses [1])!

Gleichzeitig war man aber auch an der Kurie mit dem Kaiser in hohem Grade unzufrieden. Der günstige Eindruck von letzterem, den die Besprechung in Rom bei dem Papste zurückgelassen, hatte nicht lange vorgehalten. Was Pierluigi aus Genua zurückbrachte, enttäuschte den Papst und die Seinen, die augenscheinlich erwartet hatten Karl nach dem Rückschlag in Frankreich für die eigenen Wünsche zugänglicher zu finden. Um einer unbedeutenden Kleinigkeit wegen, klagte der Papst dem venetianischen Gesandten an seinem Hofe Lorenzo Bragadin [2]), hadere Karl mit Frankreich, unbekümmert um die Gefahren, denen er dadurch den christlichen Glauben aussetze. Lege er, der Papst, jenem die Abwehr des Türken ans Herz, so fordere Karl als Antwort die Bannung des französischen Königs wegen seines Bündnisses mit dem Sultan, und verlange, daß er ihm gegen Frankreich Hilfe leiste, was der sicherste Weg wäre um auch dieses reiche und mächtige Land von der Christenheit zu trennen! Und indem er mehr

1) H. Baumgarten, Karl V. und der katholische Bund vom Jahre 1538, in Deutsche Zeitschr. f. Geschichtswissenschaft 1891 (VI, 1), S. 286, Anm. 1.

2) Bericht Bragadins vom 3. Januar 1537 bei R. Brown, Calendar of statepapers and manuscripts relating to English affairs Bd. V (1534—1554), London 1873, S. 52 f. Vgl. Baumgarten Bd. III, S. 228 f.

Digitized by Google

und mehr der Leidenschaft Raum gab, fuhr Paul fort: Es scheine ihm, daß der Kaiser den Untergang des Papsttums beabsichtige: durch seine Schuld sei bereits England verloren gegangen, indem Karl es gewesen sei, der seiner Zeit unter Verheißung seines Beistandes Papst Klemens zum Einschreiten gegen König Heinrich VIII. verleitet habe. Ja, auch an dem Verlust Deutschlands trage der Kaiser die Schuld, der einst in Worms die kaum im Entstehen begriffene lutherische Sekte hätte ausrotten können, und ebenso auch noch später in Augsburg, wofern er nur gewollt hätte. Aber er habe eben nicht gewollt, vielmehr die Ketzerei begünstigt, um die Kirche und Italien desto sicherer sich zu unterwerfen!

Unter solchen Umständen zerrann auch das einzige greifbare Ergebnis des Kaiserbesuchs in Rom, die Berufung des allgemeinen Konzils, in nichts. Zwar geberdete sich der Papst anfangs, als sei es ihm mit der Sache Ernst; allein wir sahen, daß der Kaiser schon Ende des Jahres damit rechnete, daß Paul das Konzil nicht zustande bringen werde, und der Erfolg gab ihm Recht. Als nämlich Herzog Friedrich von Mantua, den der Papst auffällig spät, nämlich erst am 15. Februar 1537, von der ihm zugedachten Ehre, die Versammlung in seiner Hauptstadt aufzunehmen, förmlich in Kenntnis setzte, sich mit Freuden dazu bereit bezeigte, aber zugleich es als wünschenswert erklärte, daß zum persönlichen Schutz der Konzilsteilnehmer in so stürmischen Zeiten ein Sicherheitsdienst von berittenen Mannschaften in Mantua eingerichtet werde, lehnte der Papst, unter dem Vorgeben daß es einem Konzil nicht anstehe unter Waffen zu tagen, das schroff ab[1]) und nahm daraus Anlaß, unter dem 19. April den Zusammentritt der Versammlung bis zum 1. November des Jahres zu verschieben. Dabei konnte es Paul sich nicht versagen den Kaiser zu beschuldigen, er habe den Gonzaga, seinen Anhänger, angestiftet seine Stadt dem Konzil zu verweigern[2]).

Das war augenscheinlich völlig aus der Luft gegriffen; mußte doch, auch wenn bei der geschilderten neuerlichen Entfremdung zwischen den beiden Häuptern der Christenheit die Aussichten für einen gedeihlichen Verlauf der Versammlung nur gering waren, die förmliche Absage durch den Papst als ein Triumph der französischen Politik erscheinen!

Mit dem Frühjahr 1537 begannen die Kriegshandlungen aufs neue. Die Franzosen drangen in die Niederlande ein, wo unter anderen das

1) Fünfzehn Jahre später hatte die Kurie nichts dagegen, daß bewaffnete Macht zu Fuß und zu Roß das Konzil und seine Teilnehmer schütze. Man vgl. die anschauliche Schilderung des damals (1551) am Konzilsorte anwesenden Johannes Sleidanus im 22. Buche seiner Kommentarien (ed. Am Ende III, S. 268): „Inde a templo primario usque ad ejus (des präsidierenden päpstlichen Legaten) domicilium stant bipartito milites circiter quadringenti et equites quinquaginta vel eo plures. Sobald dann die Väter zur Sitzung den Dom betreten haben, milites e vestigio sua tormenta displodunt excitato tonitru; postea forum occupant et ibi circaque templum in statione consistunt, doner dimittitur conventus", usw.

2) v. Pastor V, S. 73, Anm. 1.

Digitized by Google

wichtige Hesdin in ihre Hände fiel. Auch in Oberitalien wurde bei wechselndem Kriegsglück gestritten. Eine Zeitlang waren die Franzosen in Gefahr Piemont räumen zu müssen, nahmen das Land aber schließlich aufs neue ein. Große Entscheidungen wurden nicht erzielt und waren an keiner Stelle zu erwarten. So erlahmten die kriegerischen Unternehmungen und schon Ende Juli kam es auf dem niederländischen Kriegsschauplatz zu einem zehnmonatigen Waffenstillstand, dem am 16. November ein für drei Monate abgeschlossener Stillstand für Oberitalien folgte.

An den kriegerischen Unternehmungen dieses Sommers hatten nunmehr auch als Verbündete und auf seiten des allerchristlichsten Königs die Türken tätigen Anteil genommen. Sie lieferten den Franzosen die Kriegsflotte, an der es letzteren gebrach, seit im Jahre 1528 die seemächtige Republik Genua von ihnen zum Kaiser abgefallen war[1]). So erschien im Juli 1537 eine türkische Flotte, mit dem französischen Gesandten an Bord, in den italienischen Gewässern, verheerte die Küsten Apuliens und nahm u. a. Castro bei Otranto. Ganz Italien zitterte vor diesen schlimmen Gästen. Doch wandten sich dann die Türken gegen das venetianische Corfu, das sie bestürmten, ohne jedoch etwas auszurichten, worauf der Sultan, wie es denn diesen türkischen Angriffen in der Regel an Ausdauer fehlte, schon Mitte September nach Konstantinopel heimkehrte; doch ließ er Barbarossa zurück, der in den nächsten Wochen sich an der Einnahme der venetianischen Inseln des griechischen Archipelagus versuchte.

Diese Bedrängnisse führten nun aber dazu, daß die bedrohten christlichen Mächte sich gegen die Ungläubigen zusammenschlossen. Die Republik Venedig überwand ihre Scheu in offene Feindschaft mit den Türken einzutreten und schloß am 13. September 1537, während diese noch vor Corfu lagen, mit der römischen Kurie ein Bündnis gegen sie ab. Auf der nämlichen Grundlage sind aber auch Papst und Kaiser einander wieder näher gekommen. Nach einigen Weiterungen kam es zwischen den habsburgischen Brüdern, Venedig und Rom am 8. Februar 1538 zum Abschluß eines erweiterten Bündnisses zur Bekämpfung der Ungläubigen. Die Verbündeten vereinbarten eine starke Kriegsmacht zu Lande und zur See aufzustellen, setzten die Höhe der Kosten und ihre Verteilung auf die einzelnen Teilnehmer fest und entwarfen auch schon einen Plan über die Teilung des türkischen Reichs in Europa, demzufolge das Kaisertum von Konstantinopel an Karl fallen sollte. Den übrigen christlichen Mächten wurde der Beitritt zu diesem Bunde offen gehalten.

Der Kaiser war mit ganzer Seele bei diesen Veranstaltungen; der Gedanke der Türkenabwehr beschäftigte ihn, wie wir noch hören werden, damals fast mehr als alle sonstigen Aufgaben, die sein oberherrliches Amt ihm

1) Vgl. Fueter a. a. O. S. 62 ff.

Digitized by Google

stellte; diesen Plänen zuliebe brachte er sogar ein großes persönliches Opfer: er überwand sich seine eigene natürliche Tochter Margareta in das Haus Farnese zu vermählen.

Margareta, als die Frucht eines Verhältnisses zwischen dem Kaiser und einer Niederländerin dienenden Standes im Jahr 1522 geboren, war 1529 von Karl anerkannt und gleichzeitig mit dem Neffen Klemens' VII., Alessandro de Medici, verlobt worden, dem nämlichen, den ein Jahr später nach Bezwingung der aufsässigen Stadt Florenz Kaiser und Papst dort als Herzog einsetzten. Die Heirat zwischen Alessandro und der Kaisertochter erfolgte im Februar 1536, als letztere im vierzehnten Lebensjahre stand. Nicht ganz ein Jahr später war Margareta Witwe: ihr Gemahl Alessandro wurde am 7. Januar 1537 von seinem Vetter Lorenzo verräterisch ermordet. An Freiern fehlte es der jungen Frau nicht, zumal Cosimo de Medici, der nächste Anwärter auf die Herrschaft in Florenz und Führer der kaiserlichen Partei in der Stadt, erstrebte Margaretens Hand, um sich dem Kaiser dadurch desto enger zu verbinden. Aber auch der Papst trat als Werber um die jugendliche Witwe auf, nämlich für seinen ältesten weltlichen Enkel Ottavio Farnese, den nämlichen, dem er anfangs, wie wir sahen, eine der Töchter des römischen Königs hatte zuführen wollen. Und dieses Mal kam Paul ans Ziel: der Kaiser, der des Medizäers ohnehin sicher war, gab dem päpstlichen Enkel, obwohl dieser damals erst im vierzehnten Lebensjahre stand, den Vorzug. Im Januar 1538, kurz bevor die Liga gegen den Türken zum Abschluß kam, war der Papst im Besitz der Zustimmung Karls [1]).

Inzwischen waren auf Grund der Waffenstillstände, die den kriegerischen Begebenheiten des Jahres 1537 einstweilen ein Ende gemacht hatten, Friedensverhandlungen zwischen den streitenden Großmächten angeknüpft worden. Die eigentlich entscheidende Frage der Verfügung über Mailand hatte schon inmitten der Kriegswirren, nämlich durch den im August 1536 erfolgten Tod des gleichnamigen ältesten Sohnes Königs Franz I. insoweit eine gewisse Entwirrung erfahren, als der nunmehr zum Dauphin aufgestiegene zweite Sohn des Königs, der mit der Medizäerin vermählte Heinrich, als Bewerber um Mailand ebendeshalb von selbst ausschied und als solcher auf französischer Seite fortan nur noch der jüngste der Söhne des französischen Monarchen, Karl von Angoulême, fortan Herzog von Orléans, in Betracht kommen konnte, gegen den beim Kaiser nicht so durchschlagende Bedenken wie gegen Heinrich vorlagen. Trotzdem kamen die Anfang 1538 angeknüpften Verhandlungen über den Frieden lange Zeit hindurch nicht von der Stelle und die Unterhändler sahen sich endlich gezwungen, um nur nicht ganz abzubrechen, den zunächst für drei Monate abgeschlossenen Stillstand um die gleiche Dauer, bis in die Mitte des

1) Karl an Aguilar 3. Februar 1538: Gayangos V, 2, S. 426.

Digitized by Google

Jahres, zu verlängern. Nachdem aber mittlerweile die geschilderte Annäherung zwischen dem Kaiser und dem Papst erfolgt war, bot sich die Möglichkeit dar, daß letzterer die Friedensvermittlung zwischen den beiden Monarchen in die Hand nehme. Der Papst war bereit sich zu diesem Zweck an einen Ort Oberitaliens — es war schon von Nizza die Rede — zu begeben, in dessen Nähe dann auch Kaiser und König kämen, und zu versuchen letztere von Person zu Person zu versöhnen. Der Kaiser machte keine Schwierigkeiten: er erklärte seine Bereitwilligkeit, aus Spanien, wo er weilte, nach Italien zu kommen, und da konnte denn auch König Franz, der sich zuerst ziemlich spröde bezeigte, nicht zurückbleiben.

Schon hielt es den Papst nicht mehr in Rom[1]). Am 23. März 1538 brach er auf und erreichte am 10. Mai Savona. Einen Tag früher war der Kaiser, der sich am 25. April in Barcelona eingeschifft hatte, nach stürmischer Überfahrt, die zu wiederholten Zwischenlandungen zwang, in Villafranca ans Land gestiegen. Von hier aus sandte er dem Papste einen Teil seiner Flotte nach Savona entgegen: mit dieser trat Paul am 15. Mai die Seefahrt an und erreichte am 17. Nizza. Am 19. empfing er in dem Franziskanerkloster unweit der Stadt, in dem er abgestiegen war, den Besuch des Kaisers. Eine zweite Zusammenkunft der beiden Häupter fand am 21. zwischen Nizza und Villafranca am Ufer des Meeres statt. Nebenher gingen Besprechungen zwischen den beiderseitigen Räten und Bevollmächtigten. Auch Gesandte der Republik Venedig, als Teilnehmerin der Liga gegen die Türken, waren anwesend, wie denn die Türkensache den Hauptgegenstand der Verhandlungen dieser ersten Tage ausmachte. Endlich erschien auch König Franz mit den Seinigen; ihr Hauptquartier bildete Villeneuve innerhalb der Grenzen des französischen Reichs. Am 28. Mai stellten sich dann als Gesandte des französischen Königs der Kardinal von Lothringen, Johann von Guise, und der Konnetable Anne de Montmorency bei Paul ein. Franz selbst, der, begleitet von seiner Mätresse Madame d'Etampes und einer großen Zahl von Damen seines Hofhalts, erst am 31. Mai in Villeneuve eintraf, stattete zwei Tage später dem Papste seinen ersten Besuch ab, weigerte sich jedoch mit dem Kaiser eine Besprechung zu haben oder ihm überhaupt persönlich gegenüberzutreten. Auch sonst bezeigte der Franzose sich nichts weniger als entgegenkommend. Er verlangte vor allen Dingen die Übergabe Mailands an sein Haus, wollte sich aber für keine der Gegenforderungen Karls erwärmen. Unter solchen Umständen war das

1) Den äußeren Verlauf der Zusammenkünfte des Sommers 1538 schildern die spanischen Tagebücher bei Gayangos V, 2, S. 480—490 und 531—554. Sie verbreiten sich eingehend über das Zeremoniell, auch Kleidung, Hoffitten usw., für das Politische sind sie weniger ergiebig. Mancherlei Nachrichten enthalten die Berichte der Venetianer in Venetianische Depeschen vom Kaiserhofe, herausgeg. von der Histor. Kommiss. der Kaiserl. Ak. d. Wiss. zu Wien, I (1889). Vgl. auch die Darstellungen bei Baumgarten III, S. 241 ff., v. Pastor V, S. 197 ff.

Digitized by Google

Ergebnis der länger als vierzehn Tage fortgesetzten Verhandlungen in der Hauptsache nur die Aufrechterhaltung oder Bekräftigung des status quo in der Form eines zehnjährigen Waffenstillstandes. Dieser wurde am 17. Juni vereinbart und am 18. urkundlich niedergesetzt, worauf sich der Kongreß auflöste, und zwar fuhren Kaiser und Papst gemeinsam nach Genua, wo sie nochmals miteinander konferierten. Hier wurde u. a. die Verbindung zwischen Margareta und dem Enkel des Papstes endgültig beredet, wogegen Paul dem Kaiser ansehnliche Bewilligungen auf die Einkünfte der spanischen Kirchen gewährte. Welche Folgen diese Begegnungen und Vereinbarungen der beiden Häupter für die weitere Behandlung der Konzilsfrage und die Gestaltung der Dinge in Deutschland hatten, werden wir im nächsten Abschnitt sehen.

Waren in Nizza die streitenden Monarchen einander ferngeblieben, so erfährt man nicht ohne Überraschung, daß, sobald der Papst von Genua aus die Rückreise nach Rom angetreten hatte, der Kaiser und König Franz in Aiguesmortes an der französischen Küste unweit Cette zusammentrafen und dort mehrtägige Besprechungen — vom 14. bis 16. Juli — hatten, die unter äußerlicher Bezeigung größter Freundschaft und Herzlichkeit verliefen. Die Monarchen[1]) sagten einander zu künftig zusammenzustehen, sich als Bundesgenossen und Freunde zu betrachten, einer des anderen Ehre und Wohl zu fördern, einander mit vollem Vertrauen zu begegnen und für das Heil der Christenheit sich gemeinsam zu bemühen. Auf welchem Wege letzteres geschehen sollte, wurde allerdings im einzelnen nicht beredet, geschweige beschlossen; doch stellte Franz seine Beteiligung an der Abwehr des Türken nach Ablauf seines bis zum nächsten Frühjahr laufenden Vertrages mit der Hohen Pforte in Aussicht, und hinsichtlich Deutschlands verständigten sich die beiden Monarchen grundsätzlich darüber, daß zunächst der Versuch gemacht werden sollte die Protestanten auf gütlichem Wege, unter Beteiligung des Papstes, zurückzugewinnen[2]). Im übrigen sollten die beiderseitigen Minister und Räte die noch streitigen Fragen vornehmen und begleichen. Unter den größten Freundschaftsbezeigungen trennten sich endlich die Monarchen.

1) Vgl. Karl an die Königin Maria, 18. Juli 1538, noch aus Aiguesmortes, bei Lanz Korresp. II, S. 284 ff., Nr. 458; Baumgarten III, S. 247 ff.

2) Karl an Maria a. a. O. S. 287: ... Aeste ... advise en premier lieu persuader aux desvoyez de notre ancienne religion de se reduire et accorder amyablement, et par ledict sieur roy et moy par ensemble y tiendront la main, et que par traicte de notre dict sainct pere la chose sappoincte.

Digitized by Google

III. Die Reunionsversuche, 1538—1541.

Die Besprechungen zwischen dem Papst und dem Kaiser in Nizza und Genua leiteten einen mehrjährigen Zeitraum ein, während dessen die beiden höchsten Gewalten der abendländischen Christenheit in äußerlich ungetrübter Eintracht teils neben-, teils mit einander ihres Amtes walteten. Mit dem Zurücktreten der Gegensätze zwischen den Häusern Habsburg und Valois schien auch ein wesentliches Hindernis hinweggeräumt zu sein, das einer Annäherung zwischen dem Statthalter Petri und dem Kaiser bisher entgegengestanden hatte. So konnte nun auch jener die stattliche Maklergebühr, die ihm seine Bemühungen um die Aussöhnung der streitenden Herrscher eingebracht hatten, in Ruhe einstreichen. Noch vor Ende des Jahres 1538 führte man die Kaiserstochter Margareta nach der Tiberstadt, und am Weihnachtsfeste fand hier ihr feierliches Verlöbnis mit dem kaum mannbaren Ottavio, dem Enkel des Papstes, statt, dem in Kürze die Eheschließung folgte. Freilich wollte sich die pflichtschuldige Liebe, wie der Botschafter des Kaisers sich einmal ausdrückt, in diesem von der Politik geschlossenen Bunde nicht einstellen, vielmehr hielt sich Margareta den ihr aufgezwungenen Gatten fern und die Eheangelegenheit des päpstlichen Enkels drohte sich zu einem öffentlichem Ärgernis auszuwachsen. Allein der Kaiser ließ seiner Tochter keinen Zweifel, daß sie das ihr auferlegte Los werde tragen müssen, und schließlich, wenn auch erst nach Jahren, ergab sich die stolze Frau in ihr herbes Schicksal, die Gattin eines Mannes zu sein, den sie verachtete. Durch eine eigenartige Laune der Natur sollte aus dieser so unharmonischen Verbindung der große Feldherr Alexander von Parma hervorgehen!

Auch noch weitere Gewinne fielen dem Papste zu[1]). Jetzt endlich öffnete sich ihm der Weg, um in betreff der Herrschaft Camerino sein zäh festgehaltenes Ziel zu erreichen. Wie es scheint, hatte Paul in Genua die Gewißheit erhalten, daß der Kaiser seinen Absichten in diesem Punkte kein Hindernis mehr in den Weg legen werde. Als dann kurz darauf, am 31. Oktober 1538, Herzog Franz Maria von Urbino starb, nahm der Papst dies zum Anlaß, um von dem Erben Herzog Guidobaldo und seiner Gemahlin Giulia Varana Camerino als heimgefallenes Lehen zurückzuheischen und, da diesem Gebot keine Folge geleistet wurde, eine starke Truppenmacht

1) Vgl. zum folgenden v. Pastor V, S. 226 ff., 231 ff.: Cardauns, Von Nizza bis Crépy (Bibl. des Preuß. Histor. Instituts in Rom, Bd. XV, 1923), S. 112 ff.

Digitized by Google

gegen jene in Bewegung zu setzen. Da der kaiserliche Anhang in Mittelitalien keine Miene machte den Angegriffenen, wie diese erwartet hatten, zu Hilfe zu kommen, so mußten sie nachgeben und gegen eine ansehnliche Entschädigung in Geld der Herrschaft Camerino entsagen, mit welcher der Papst nicht lange danach seinen Enkel Ottavio belehnte (9. November 1540). Die farnesische Hauspolitik feierte also einen neuen Triumph. Im Kirchenstaat aber schaltete der Papst ungehemmt, wie nur je ein weltlicher Gewaltherr. Die Stadt Perugia, die sich 1539, durch die Auflegung einer drückenden Salzsteuer erbittert, gegen ihn erhob, wurde mit Waffengewalt erobert und ihrer Privilegien beraubt. Auch hier hatte der Anhang des Kaisers in der Nachbarschaft Weisung erhalten sich nicht einzumischen. Zwei Jahre später aber wagte es Paul sogar, gegen den ihm unbequemen Ascanio Colonna, das Haupt der kaiserlichen Parteigänger in Rom, Gewalt zu gebrauchen. Er unternahm einen förmlichen Feldzug, brach die Schlösser des Colonna und zwang ihn zur Unterwerfung. Bis zuletzt hatte Ascanio auf die Unterstützung des Vizekönigs von Neapel gehofft; aber selbst hier tat Karl dem Papste keinen Einhalt, wennschon ihn das Schicksal seines treuen Anhängers nicht gleichgültig ließ.

Den Kaiser beschäftigte in diesen Jahren vor allem die Frage der Türkenabwehr. Des Krieges gegen den alten Nebenbuhler in Frankreich einstweilen erledigt, hoffte er den Feinden des christlichen Glaubens nunmehr empfindlichen Abbruch tun zu können, falls die anderen christlichen Mächte ihn unterstützten. Daß das noch vor Nizza abgeschlossene Bündnis bereits die Zertrümmerung des türkischen Reiches in Europa vorsah und Karl als den künftigen Kaiser von Byzanz bezeichnete, klingt zwar phantastisch, läßt aber den hohen Flug erkennen, den die Gedanken des Herrschers genommen hatten. In der Bekämpfung des Türken erkannte Karl nicht nur eine Pflicht, die ihm seine kaiserliche Würde auferlegte, sondern er verfocht auch die Belange seiner eigenen Herrschaften. Waren doch die spanischen Reiche und das unteritalische Königreich dem Angriff der Türken ebenso zur See ausgesetzt wie das österreichische Erbe zu Lande, und die neue Erwerbung des Hauses Habsburg, das Königreich Ungarn, blieb so lange ein durchaus problematischer Besitz, wie die Macht der Ungläubigen nicht gebrochen war[1]). Vereinzelte Vorstöße gegen die Osmanen aber, selbst wenn sie, wie die Unternehmung des Kaisers gegen Tunis im Jahre 1535, siegreich verliefen, konnten höchstens als Augenblickserfolge gebucht werden.

Aber die Unternehmungen der Türkenliga waren nicht vom Glück begünstigt. Die Verbündeten ließen es auch an Einmütigkeit und planvollem Zusammenwirken nur allzusehr fehlen. So scheiterte ein Angriff, den der

1) Über die schwere Niederlage des Ferdinandeischen Feldhauptmanns Katzianer bei Essek im Oktober 1537 s. Nuntiaturberichte Bd. 2 und Bucholtz, Geschichte der Regierung Ferdinands I., Urkundenband, S. 271 ff.

Digitized by Google

päpstliche Admiral mit den päpstlichen und venetianischen Streitkräften, ohne die Ankunft der kaiserlichen Galeeren unter Andrea Doria abzuwarten, am 10. August 1538 auf das Felsenschloß Preveza am Eingang des Golfs von Arta unternahm, völlig. Als dann Barbarossa mit einer starken Flotte herankam, während auf christlicher Seite Doria sich einstellte, kam es am 27. September 1538 vor Preveza zur Schlacht, die mit dem Rückzuge der Christen endete. Auch die Wegnahme von Castelnuovo in den Bocche di Cattaro, die den Verbündeten im Oktober des Jahres glückte, war nicht imstande die Überlegenheit der Türken auf dem Meere zu erschüttern.

Allein der Kaiser ließ sich durch diese Mißerfolge weder entmutigen noch setzte er seine Hoffnung allein auf die eingeleiteten und längere Zeit fortgesetzten Bemühungen, den feindlichen Admiral Chair-ed-din (Barbarossa), der als Christ geboren war, durch Anerbietung ausgedehnter Herrschaften in Nordafrika zum Verrat am Sultan zu bringen und in das christliche Lager hinüberzuführen[1]); vielmehr entwarf er den Plan, für das nächste Jahr 1539 eine so starke Streitmacht aufzustellen, daß die Türken ihr nicht gewachsen wären. Zweihundert Galeeren und eine entsprechende Anzahl von Transportschiffen sollten sich in früher Jahreszeit bei Sizilien und im Süden von Spanien sammeln, wo Karl schon Proviant anzuhäufen begann. Er selbst wollte sich wiederum an die Spitze des Unternehmens stellen; die Kosten schlug er bei einer Dauer von sechs Monaten auf etwa vier Millionen Skudi an, wovon er selbst die Hälfte auf sich zu nehmen bereit war, während für die andere Hälfte zu zwei Dritteln die Republik Venedig und für den Rest der Papst aufkommen sollte. Auch die Mitwirkung Frankreichs gemäß den von Franz in Aiguesmortes gegebenen Zusicherungen erhoffte der Kaiser. Und sicherlich bot eine einmalige äußerste Kraftanstrengung des Abendlandes ungleich größere Aussichten auf Erfolg, als die bisherige Art der Kriegführung; gleichwohl fand der Plan des Kaisers nicht einmal den Beifall der Seinigen: sowohl Doria wie auch der Vizekönig von Sizilien, Ferrante Gonzaga, erklärten sich dafür, daß die Rüstungen auf zwei Jahre verteilt würden[2]). Allein auch dazu kam es nicht; vielmehr begann die Liga auseinanderzufallen, während Frankreich keinen Schritt tat, um seine Zusagen einzulösen.

1) Diese Dinge sind von L. Cardauns, Von Nizza bis Crépy, S. 177—188 näher untersucht und dargestellt worden. Die Bemühungen Karls Chair-ed-din zu gewinnen greifen bis ins Jahr 1534 zurück; nach Nizza aber nahm er sie erneut auf und fand bei dem Gegner keine Abweisung. So zogen sich die Verhandlungen bis 1542 hin, aber zu einer Einigung kam man nicht, sei es, daß Barbarossa es von vornherein nicht Ernst war, sei es, daß die Kaiserlichen schließlich doch Bedenken trugen für eine immerhin unsichere Sache größere Opfer zu bringen. Der Korsar verlangte die Abtretung weiter Herrschaften mit den wichtigsten Städten an der nordafrikanischen Küste. Möglicherweise haben diese Verhandlungen aber die Kriegführung Barbarossas, die öfter auffallend schlaff erscheint, beeinflußt.

2) Vgl. Nuntiaturberichte Bd. 3, S. 303 mit den Anmerkungen; Baumgarten III, S. 344.

Digitized by Google

Auch der Eifer des Papstes erlahmte; Venedig aber trat schon 1539 in Verhandlungen mit den Türken ein, die 1540 zu einem förmlichen Friedensschluß führten. Unter so entmutigenden Aussichten konnte auch der Kaiser seine kriegerische Haltung nicht bewahren, sondern mußte die französische Vermittlung annehmen, um mit dem Sultan einen Waffenstillstand einzugehen, da er fürs erste keine Aussicht sah die Offensive gegen die Ungläubigen fortzusetzen [1]).

Die Bemühungen des Kaisers, die Christenheit zu einem entscheidenden Kampf wider die letzteren mit sich fortzureißen, waren also gescheitert, und Karl ist es in der Fülle seiner sonstigen Obliegenheiten nicht gegönnt worden diese Bestrebungen hernach nochmals aufzunehmen, geschweige zur Durchführung zu bringen. Vornehmlich hat fortan die Ordnung der kirchlichen Dinge in Deutschland und die damit aufs engste verknüpfte Konzilsfrage die Aufmerksamkeit und Teilnahme des Kaisers in Anspruch genommen. Schon die Besprechungen, die in den letzten Junitagen 1538, nach dem Abschluß des Versöhnungswerkes von Nizza, Karl und der Papst auf der Fahrt nach Genua und in letzterer Stadt miteinander hatten, galten großenteils diesen Angelegenheiten. Doch handelte es sich zunächst nicht darum hier eine dauernde Lösung zu finden, vielmehr lag dem Kaiser damals noch in erster Linie daran zu verhüten, daß von Deutschland her seine anderweitigen Pläne gestört würden. Solche Absichten hatten, wie wir sahen, schon der Sendung des Reichsvizekanzlers Dr. Mathias Held nach Deutschland Ende des Jahres 1536 zugrunde gelegen. Held sollte einerseits die deutschen Katholiken bei guter Stimmung erhalten, auf der anderen Seite die Abgewichenen sei es durch Entgegenkommen zu gewinnen suchen, sei es durch Einschüchterung veranlassen sich ruhig zu verhalten. Der Beauftragte des Kaisers hatte sich zunächst im Frühjahr 1537 selbst auf dem Bundestage der Protestanten zu Schmalkalden eingefunden, die Versammelten aber in einer nichts weniger als günstigen Stimmung angetroffen; die Berufung eines Konzils an einen Ort außerhalb Deutschlands mußte ihnen als Herausforderung erscheinen: sie lehnten ein solches vorbehaltlos ab. Dergestalt zurückgewiesen, hatte Held versucht die katholischen Reichsstände zu einem Gegenbunde wider die Schmalkaldener zusammenzuschließen, was ihm endlich auch wenigstens bei einem Teil gelang [2]). Vorwiegend waren es Laienfürsten, wie die bayrischen Wittelsbacher, die Herzöge Georg von Sachsen und Heinrich und Erich von Braunschweig, die unter den Auspizien des Reichsvizekanzlers, als des Bevollmächtigten des Kaisers und des römischen Königs, am 10. Juni 1538 in Nürnberg ein Verteidigungsbündnis aufrichteten.

---

1) Vgl. J. W. Zinkeisen, Gesch. des Osmanischen Reiches in Europa II (1854), S. 786 ff; Cardauns, Von Nizza bis Crépy, S. 27 ff.

2) H. Baumgarten, Karl V. und der katholische Bund vom Jahre 1538, a. a. O., S. 273 ff. Vgl. auch zur Aussendung Helds L. Cardauns, Zur Geschichte Karls V. in den Jahren 1537—1538, in Quellen u. Forschungen XII (1909), S. 188 ff.

Digitized by Google

Noch bevor aber dies Ergebnis erzielt wurde, war — Anfang Mai 1538 — Kurfürst Joachim II. von Brandenburg, der dem Protestantismus zuneigte, aber doch im Widerstreit der Konfessionen eine vermittelnde Stellung behauptete, an König Ferdinand mit dem Erbieten herangetreten im Reiche eine Vermittlung zwischen den Glaubensparteien zu versuchen, und hatte den Beifall des jüngeren Habsburgers gefunden, der sich beeilte den Kaiser von diesen neuen Aussichten zu benachrichtigen. Seine Briefe trafen in Genua eben in den Tagen ein, als Kaiser und Papst dort über die Angelegenheiten der Christenheit miteinander berieten. Karl war nicht minder geneigt als sein Bruder den von dem Hohenzoller gewiesenen Weg zu betreten. Freilich war mit ihm die Abhaltung eines Konzils, zumal an einer außerdeutschen Malstatt, unvereinbar. Ohnehin stand es mit den Aussichten für ein solches nicht eben günstig. Zwar hatte der Papst nach dem Zerwürfnis mit dem Gonzaga in Aussicht genommen das Konzil am 1. Mai 1538 in der Stadt Vicenza, die die Republik Venedig, wennschon widerstrebend, ihm für diesen Zweck eingeräumt hatte, eröffnen zu lassen. Allein[1]) die Ankündigung dieser Absicht und sodann auch die vorbereitende Sendung zweier Prälaten niederen Ranges nach Vicenza und endlich selbst die Abordnung von drei Kardinälen als Legaten für das Konzil begegneten in der Christenheit größter Teilnahmlosigkeit. In Vicenza blieben die Besucher aus und als dann der Gedanke einer persönlichen Vermittlung des Papstes im Streite der Monarchen aufkam, verstand es sich von selbst, daß auch die Entscheidung über das Konzil den erwarteten Besprechungen vorbehalten blieb. In der Tat einigten sich dann Papst und Kaiser über eine nochmalige Hinausschiebung der Konzilseröffnung bis zum Osterfeste nächsten Jahres (6. April 1539). Unter den Gründen, die für diese Vertagung angegeben wurden, befindet sich auch der Hinweis auf die in Aussicht genommene gütliche Verhandlung in Deutschland.

An der letzteren verlangte aber auch die römische Kurie beteiligt zu werden, was der Kaiser billigerweise nicht abschlagen konnte. Er genehmigte, daß dem Vorschlag des Papstes gemäß der Erzbischof von Brindisi Hieronymus Aleander, der kürzlich mit dem Purpur bekleidet und als einer der Konzilslegaten nach Vicenza entsandt worden war, sich von dort als päpstlicher Legat und Vertreter nach Deutschland begebe.

Im September 1538 erschien Aleander am Hoflager König Ferdinands zu Linz. Der Zweck seiner Sendung wurde zunächst verschleiert; man gab an, jener komme zur Bekräftigung des in Ungarn zwischen Zapolya und dem Habsburger abgeschlossenen Friedens. Doch brachte Aleander auch ziemlich weitgehende Vollmachten des Papstes für die Behandlung der

1) Vgl. zum folgenden den 2. Band der Nuntiaturberichte (Nuntiatur Morone 1536—1538, 1892), sowie A. Korte, Die Konzilspolitik Karls V. 1538—1544, S. 9ff. (Schriften des Vereins für Reformationsgesch. Nr. 85, 1905).

Digitized by Google

deutschen Angelegenheiten mit, eine engere und eine weitere; letztere sollte in Anwendung kommen, falls sich ernsthafte Aussichten für eine „reintegratio“ zeigten und die Lutheraner „non multum differant a Catholicis“; unter dieser Voraussetzung durfte Aleander an den in Aussicht genommenen Verhandlungen teilnehmen und Mitteln zustimmen, „quae a religione christiana et orthodoxa fide non discrepent“[1]).

Allein Aleander kam nicht in die Lage von seinen Vollmachten Gebrauch zu machen. Die Kurie hatte es mit der Person des Unterhändlers durchaus versehen. Der Urheber des berüchtigten Wormser Edikts von 1521 und eifrige Vertreter der unnachgiebigen alten Kirche auf dem mit der uneingeschränkten Verdammung der Neugläubigen endenden Reichstag zu Augsburg war für den neuen Kurs der Vermittlung und Aussöhnung offenbar sehr wenig geeignet. Nicht nur die Protestanten brachten Aleander das äußerste Mißtrauen entgegen, sondern auch König Ferdinand hätte jeden andern lieber gesehen als ihn. Die Folge davon war, daß der Legat tatenlos in der Umgebung des römischen Königs verblieb, als sich der von dem Hohenzoller angeregte Vermittlungsgedanke auszuwirken begann und im März des Jahres 1539 der ins Reich gesandte Vertreter des Kaisers, der Bischof von Konstanz und ehemalige Erzbischof von Lund Johann Weeze, dem als Vermittler die Kurfürsten Ludwig von der Pfalz und Joachim von Brandenburg zur Seite standen, in Frankfurt mit den Schmalkaldenern in Verhandlungen eintrat[2]), von denen sowohl die Kurialen wie die Mitglieder des Nürnberger Bundes ausgeschlossen blieben. Freilich waren dem kaiserlichen Vertreter durch die Weisungen, die er von den habsburgischen Brüdern erhalten hatte, die Hände derart gebunden, daß ein wirklich förderndes, geschweige ein abschließendes Ergebnis unmöglich erzielt werden konnte. Die Protestanten erreichten weder, daß man sie gemäß dem Nürnberger Frieden von 1532 dauernd vor den Zugriffen des Reichskammergerichts in Religionssachen sicherte, noch daß man den Friedstand auf die seit 1532 dem Bunde hinzugetretenen Stände ausdehnte. Doch blieb ihnen ihr Besitzstand gewahrt und die zur Zeit gegen sie schwebenden Kammergerichtsprozesse sollten fürs erste suspendiert, inzwischen aber die Verhandlungen auf breiterer Grundlage fortgeführt werden, indem auf einer neuen, schon zum 1. August d. J. in Aussicht genommenen Tagung ein Ausschuß von den Ständen beider Konfessionen gewählter versöhnlicher Theologen die Konkordiensache beraten sollte. Hierbei drangen jedoch die Protestanten mit ihrem Verlangen,

1) Die Akten dieser Legation Aleanders s. in Nuntiaturberichte I, Bd. 3 und 4 (Gotha 1893).

2) Vgl. P. Fuchtel, Der Frankfurter Anstand vom Jahre 1539, in Archiv für Reformationsgesch. XXVIII (1931), S. 145—206. Der Abschluß der Verhandlungen in Frankfurt erfolgte am 19. April 1539.

Digitized by Google

daß von den künftigen Verhandlungen die römische Kurie ausgeschlossen bleibe, nicht durch.

In der Tat konnte letzterer die Teilnahme daran um so weniger versagt werden, als man sich in Rom abermals bereit zeigte das Konzil zu verschieben. Es wäre freilich damals auch ganz aussichtslos gewesen ein solches anzukündigen: dem Nuntius am Kaiserhofe in Spanien sagte man offen, daß der Kaiser das Konzil nicht beschicken werde, weil das den Verheißungen und Erbietungen zuwider laufen würde, die man jetzt wie auch schon früher den Lutheranern gemacht habe, um sie zu heilsamer Eintracht zurückzuführen. Und entsprechend erging auch vom Hofe des römischen Königs die Warnung nach Rom vor einem Konzil ohne die Neugläubigen und ohne die Mittel letztere dessen Beschlüssen zu unterwerfen. Der Versuch, die Religionsfrage ohne Zutun der Protestanten im Auslande zu lösen, durfte vorderhand als gescheitert gelten. Auch die Kurie verzichtete auf dies aussichtslose Bemühen und verschob, nachdem sie den Ostertermin 1539 bereits hatte verstreichen lassen, unter dem 21. Mai das Konzil aufs neue, dieses Mal jedoch nicht bis zu einem bestimmten Zeitpunkt, sondern, wie die Formel besagte, ad beneplacitum des apostolischen Stuhles, dem danach die Möglichkeit vorbehalten wurde die Versammlung jederzeit, sobald es ihm gut scheine, einzuberufen. Es war auch erwogen worden das Konzil in aller Form zu schließen, was wohl des Ansehens des apostolischen Stuhles würdiger gewesen wäre als die beständige Hinausschiebung; allein man besorgte in Rom, vielleicht nicht ganz ohne Grund, daß eine solche Maßnahme die Zuversicht der Lutheraner ebenso steigern wie die Katholiken der Verzweiflung preisgeben und geneigt machen würde dem Drängen ihrer Untertanen nach Zugeständnissen im Sinne des Luthertums nachzugeben[1]).

Als der angezogene Beschluß über das Konzil erfolgte, war man in Rom über den Ausgang der Frankfurter Verhandlungen schon unterrichtet. Die dort in Aussicht genommenen ferneren Zusammenkünfte in Deutschland erregten zwar Bedenken, aber nach Lage der Dinge erschien das Abkommen erträglich[2]). Erst unter dem Eindruck der Berichte des über die klägliche Rolle, die er als päpstlicher Legat in Deutschland gespielt hatte, erbitterten Aleander, der von den deutschen Dingen ein äußerst trübes Bild entwarf, wandelte sich die Stimmung in Rom. Aleanders Auffassung drang durch, derart daß die Kurie im August d. J. durch einen eigenen Sendboten den Kaiser beschickte, um ihn gegen Weeze, der nunmehr als von den Gegnern bestochener Verräter dargestellt wurde, und dessen Werk, den Frankfurter Anstand, scharf zu machen. Der Kaiser, verlangte man, möge den katholischen Bund fördern und gegen die Lutheraner spanische und italienische

1) Nuntiaturberichte Bd. 4, S. 407 (Urteil Morones).
2) Ebenda, S. 54, Nr. 203 (Farnese an Aleander 15. Mai 1539).

Digitized by Google

Hilfstruppen in den Ländern des römischen Königs bereithalten, vor allem aber selbst ins Reich kommen, um einen kaiserlichen Reichstag abzuhalten und dadurch einem Nationalkonzil, einer Verständigung zwischen den Religionsparteien zur Sicherung des inneren Friedens, zuvorzukommen[1]).

Das langatmige Aktenstück hat auf den Kaiser seines Eindrucks verfehlt: Karl war mit dem Erfolg der Verhandlungen Weezes, dem er sein besonderes Vertrauen zu schenken fortfuhr, durchaus zufrieden; es sei, meinte er, mindestens Schlimmeres verhütet worden. Durch die Frankfurter Schlüsse, gab er dem Papst in seiner Antwort auf das Anbringen Montepulcianos zu verstehen, seien den Gegnern die Wege der Tat und Gewalt, die, wie er behauptet, sich schon deutlich abgezeichnet hätten, versperrt worden. Daß Karl gleichwohl dem Abkommen Weezes die vorbehaltene Bestätigung versagte, hatte vielleicht grundsätzliche, aber kaum praktische Bedeutung. Der Kaiser bekräftigte sich je länger desto mehr in dem Entschluß den eingeschlagenen Weg weiter zu verfolgen. Er umreißt diesen Weg schon in seiner Antwort an den Papst auf die Sendung Riccis von Montepulciano[2]). Es scheine ihm geboten, führt er hier aus, eine neue Tagung in Deutschland zu veranstalten mit dem Zweck die Frankfurter Schlüsse zu verbessern, nämlich einen freundschaftlichen Meinungsaustausch herbeizuführen, so zwar daß sachkundige und friedliebende Männer sich bemühen sollen in der Glaubens- und Religionssache Einmütigkeit zu erzielen, wobei Vertreter des Papstes, des Kaisers, des römischen Königs und der übrigen katholischen Stände Deutschlands wie auch der Abgewichenen anwesend sein sollen, nicht minder Abgeordnete des französischen Königs. Auf diesem Wege wird man, verspricht sich der Kaiser, die Abgewichenen verhindern Schlimmeres zu unternehmen; man wird auch ihre Absichten klarer erkennen und mag dann wohl auch versuchen ihre Häupter und andere angesehene Mitglieder ihrer Partei für sich zu gewinnen. Gleichzeitig wird man andererseits die Katholiken bei guter Hoffnung erhalten und schließlich werden die Zeit und die Wendung, die die allgemeinen Dinge nehmen werden, an die Hand geben, was man dann weiter zu tun haben wird.

Trotz dieser etwas fatalistischen Schlußwendung läßt das Aktenstück erkennen, daß der Kaiser im Begriff stand den Protestanten weiter als bisher entgegenzukommen. Es genügte, wie sich Karl mehr und mehr überzeugte, doch nicht die Entwicklung im Reich noch ferner im wesentlichen sich selbst zu überlassen oder auf die Gegenwirkung des Nürnberger Bundes der deutschen Katholiken zu vertrauen, der, von keinem lebenskräftigen

1) Träger der Sendung war Giovanni Ricci aus Montepulciano, Kämmerer des Papstes, später Kardinal (in mehreren Abschriften seiner Instruktion wird er fälschlich schon Kardinal von Montepulciano genannt). Die vom 20. August 1539 datierte Instruktion ist gedruckt bei Quirini, Epistolae Reginaldi Poli III (1748) p. CCIC—CCCVIII und bei Lämmer, Monumenta Vaticana (1861) Nr. 166; vgl. Baumgarten III, S. 365 ff.

2) Nuntiaturberichte Bd. 4, S. 537—540, Nr. 50* (September 1539).

Digitized by Google

Gedanken getragen, ein Erzeugnis der Verlegenheit blieb. Und er war kaum geschlossen, als einer der kräftigsten Pfeiler, die ihn trugen, zusammenbrach. Am 19. April 1539 tat der alte grimmige Gegner Luthers und seiner Lehre, Herzog Georg von Sachsen, den letzten Atemzug und sein Land fiel, da seine Söhne erblos vor ihm gestorben waren, seinem jüngeren Bruder Heinrich zu, der, längst für die Reformation gewonnen, sich nunmehr beeilte das ererbte Herzogtum unter Luthers persönlicher Teilnahme jener zuzuführen, auch für sich und seinen Sohn Moritz dem Schmalkaldischen Bunde beitrat. Bei diesem Anlaß hatte, sozusagen, eine latente Machtprobe zwischen Katholizismus und Protestantismus in Deutschland statt. Der alte Herzog hatte, um die Nachfolge Heinrichs zu verhindern, sterbend seine Lande dem römischen König testamentarisch vermacht, zweifellos gegen Recht und Herkommen: allein jeder weiß, daß diese, zumal in Zeiten scharfer Gegensätze, nicht immer den Ausschlag geben, wie denn auch wenigstens ein Teil der Räte des verstorbenen Herzogs es gern gesehen hätte, wenn das Testament des letzteren zur Ausführung gelangt wäre. Aber Heinrich blieb unangefochten, denn schließlich wagte doch niemand der Katze die Schelle anzuhängen, und das Herzogtum fiel somit endgültig dem Evangelium zu. Um die nämliche Zeit, noch vor Ablauf des Jahres 1539, nahm Kurfürst Joachim II. von Brandenburg in feierlicher Weise das Abendmahl in beider Gestalt. In ganz Norddeutschlaud hielt jetzt als einziger weltlicher Fürst nur noch Herzog Heinrich der Jüngere von Braunschweig-Wolfenbüttel an der alten Kirche fest, ein Fürst von üblem Rufe und geringer Macht, freilich ein rücksichtsloser Draufgänger, der den Führern der Evangelischen auch persönlich in grimmiger Feindschaft gegenüberstand und vor keinem Mittel zurückschreckte, das geeignet erschien sie und ihre Sache zu schädigen. Unter solchen Umständen konnte der Kaiser ungeachtet des Friedens mit Frankreich weniger als je daran denken wider die Abgewichenen Gewalt anzuwenden. Das verbot auch die starke internationale Stellung, der sich der Bund von Schmalkalden erfreute, seine Verbindung mit Frankreich[1]), England und Dänemark. Zumal England sind die Schmalkaldener niemals näher gekommen als im Winter 1539 auf 1540, zur Zeit da König Heinrich VIII. um die Hand der Prinzessin Anna von Kleve anhielt, der Nichte Kurfürst Johann Friedrichs von Sachsen und Schwester des jungen, den Protestanten nahestehenden Herzogs Wilhelm von Jülich und Kleve, der kurz zuvor auch das Herzogtum Geldern erlangt hatte und am Niederrhein eine starke Stellung einnahm. Wie aber Wilhelm die Macht der Prote-

1) Wie ernstlich um diese Zeit Frankreich sich um eine engere Verbindung mit den Schmalkaldenern bemühte, läßt z. B. der Briefwechsel Johann Sleidans vom Jahre 1540 erkennen: Baumgarten, Sleidans Briefwechsel (Straßburg 1880), S. 5 ff.; vgl. dazu meine Abhandlung über Sleidan im Elsaß-Lothringischen Jahrbuch 1932. — Für die Beziehungen zu England s. die oben angezogene Schrift von Prüser.

Digitized by Google

standen verstärkte, so war er hinwiederum auf den Schutz der letzteren gegen den Kaiser angewiesen, der selbst Rechte auf die Nachfolge in Geldern zu haben vermeinte.

Sehr ungünstig für die Habsburger gestalteten sich um dieselbe Zeit die Dinge in Ungarn. Zwar eröffnete der Tod des bis zuletzt unzuverlässigen Zapolya im Juli 1540 für Ferdinand, dem jener die Nachfolge im ganzen Königreich zugesichert hatte, im ersten Augenblick bessere Aussichten; allein ein beträchtlicher Teil der ungarischen Magnaten wollte sich der österreichischen Herrschaft nicht fügen, sondern trat für das Recht des jungen Sohnes Zapolyas, den ihm seine Gattin, die polnische Prinzessin Isabella, soeben geboren hatte, ein und nahm ihren Rückhalt an dem Sultan in Konstantinopel, der, von dieser Wendung der Dinge benachrichtigt, sich alsbald bereit zeigte den Schutz des Neugeborenen zu übernehmen und einen Feldzug gegen den Habsburger rüstete[1]).

Dies war die Lage der Dinge, als im Sommer des Jahres 1540 auf einer Tagung in Hagenau im Elsaß die Religionsverhandlungen eröffnet wurden, die schon fünfviertel Jahre früher der Frankfurter Anstand vorgesehen hatte. Der Papst hatte, wie wir sahen, sich bereit finden lassen durch die Suspension des Konzils das Hindernis, das von dort aus den Verhandlungen hätte erwachsen können, aus dem Wege zu räumen. Um so weniger hatte man der Kurie versagen können, durch ihre Vertreter an den Reunionsverhandlungen mit den deutschen Protestanten, anders wie in Frankfurt, teilzunehmen. Allein der Einfluß, den somit die Päpstlichen auf den Gang der Verhandlungen gewannen, wirkte sich nicht im Sinne des Kaisers aus, vielmehr erblickte der Vertreter der römischen Kurie seine Hauptaufgabe darin die Bemühungen jenes um ihren Erfolg zu bringen. Es war das Giovanni Morone, ein Sohn des berüchtigten Mailänder Kanzlers Girolamo, Bischof von Modena, der zuerst in den Jahren 1536—1538 die ordentliche Nuntiatur beim römischen König bekleidete, dann im Juni 1539 in diese Stellung zurückkehrte und sie beibehielt, bis er sie 1541 mit der ordentlichen Nuntiatur beim Kaiser vertauschte. Meisterhaft verstand es Morone, vielleicht der fähigste Diplomat über den die Kurie damals verfügte, in Worms, wohin die in Hagenau eröffneten Verhandlungen gegen Ende des Jahres verlegt wurden, die Risse in der auseinanderklaffenden katholischen Partei unter den deutschen Ständen zu verdecken, jederzeit zuzuspringen, wenn die katholische Sache ins Hintertreffen zu geraten drohte, die guten Aussichten, die sich den Gegnern wiederholt boten, immer wieder zu vereiteln, die Überlegenheit der nämlichen um ihre Auswirkung zu bringen[2]). Allein der Kaiser gab sein Spiel nicht auf.

1) Zinkeisen a. a. O., S. 835 ff.
2) Ranke, Deutsche Geschichte IV[3], S. 155 ff.

Digitized by Google

Er bereitete zwar den Wormser Besprechungen ein vorzeitiges Ende, aber nur, um sie nach Regensburg zu verlegen, wo Karl selbst zu erscheinen und im Sommer des kommenden Jahres 1541 einen Reichstag abzuhalten beabsichtigte. Hier sollte nun nochmals versucht werden, neben der Beratung der politischen Fragen, zumal der Türkenhilfe, mittels gesonderter Besprechungen zwischen Vertretern der beiden Religionsparteien die religiöse Frage zu lösen, und zwar jetzt unter Leitung und Aufsicht des Kaisers selbst.

Dieser war mit voller Hingebung bei dem Versuch, er hoffte zuversichtlich dieses Mal ans Ziel zu kommen [1]). Allerdings konnte wiederum die Mitwirkung der Kurie nicht ausgeschlossen werden, die nach Regensburg in der Person des Kardinals Gasparo Contarini eigens einen Legaten entsandte. Welche Erwägungen auch den Papst bei dieser Wahl geleitet haben mögen, jedenfalls war er gut beraten gewesen. Aus dem venetianischen Patriziat entsprossen, besaß Contarini sozusagen von Geburt an den Weitblick der Bürger von St. Marcus; dann hatte langjährige Tätigkeit im diplomatischen Dienst der Vaterstadt, der Contarini u. a. 1521 nach Worms und 1529 nach Bologna führte, ihn mit den europäischen Händeln gründlich bekannt gemacht. Von solcher Tätigkeit her bewahrte sich Contarini, auch nachdem er geistlich geworden war und in einer der ersten Konsistorien Pauls III. den roten Hut erhalten hatte, eine gewisse Unbefangenheit in der Bewertung der kirchlichen Dinge. Ohne sich dem katholischen Bekenntnis geradezu zu entfremden, war er doch weder unbedingter Anhänger einer unbeschränkten Macht des Papsttums, noch übersah er die schweren Schäden der alten Kirche. Er drang auf Vertiefung der Religion, war auch für manche Lehren der Neuerer, zumal die Rechtfertigungslehre, nicht ohne Verständnis. So erschien er für die Aufgaben einer Vermittlung, wie sie der Kaiser wünschte, vor andren geeignet. In der Tat hat der Legat den beginnenden Ausgleichsverhandlungen kein Hindernis entgegengesetzt, ja, zu ihnen eine Haltung eingenommen, die sie zu begünstigen schien. Gleichwohl haben die Aussichten auf eine Verständigung zwischen den Glaubensparteien sich nicht verwirklicht. Zwar führte das Religionsgespräch, das man alsbald eröffnete, in einer Reihe wichtiger Punkte zu einer Annäherung; selbst für die Rechtfertigungslehre wurde eine Formel gefunden, die auf beiden Seiten annehmbar erschien; anderes stellte man einstweilen zurück; aber bei nicht wenigen Punkten, wie z. B. bei der Lehre vom Abendmahl, zeigten sich unübersteigbare Schwierigkeiten. Es wäre nur übriggeblieben die verglichenen Punkte durch Reichsbeschluß für beide Teile verbindlich zu machen, die nicht verglichenen aber bis auf weiteres hüben wie drüben zu dulden, bis etwa auch über sie eine Verständigung erfolgt wäre. Eben dies war die Ansicht und der Wunsch des Kaisers; allein als er nun nach dem

1) Nuntiaturberichte Bd. 7 Einleitung, S. XV f.

Digitized by Google

Abschluß des Religionsgesprächs an die versammelten Reichsstände herantrat, fand er bei diesen einen Widerstand, den er nicht zu brechen vermochte. Nicht eigentlich auf protestantischer Seite. Wohl sahen die neugläubigen Theologen in den verglichenen Artikeln, wie es ja bei Kompromissen der Fall zu sein pflegt, ihre Auffassung nicht vollinhaltlich wiedergegeben, und zumal Luther blickte auf das Regensburger Werk nicht ohne schwere Bedenken. Allein dessen Scheitern kommt auf Rechnung der Altgläubigen. In der zweiten Kurie des Reichstags, den geistlichen und weltlichen Fürsten, bildete sich eine feste katholische Mehrheit und diese versagte sich dem Kaiser, und zwar keineswegs ausschließlich aus religiösem Eifer oder kirchlichen Bedenken. „Nichts", so urteilte ein venetianischer Berichterstatter im Jahre 1540 über die Wittelsbachischen Herzöge in Bayern und ihren Bruder den Erzbischof von Salzburg, „ist ihnen mehr entgegen als die Macht des Kaisers, die, falls die Religionsvergleichung zustande kommt, in beträchtlichem Maße zunehmen wird!"[1]) Und eben die bayrischen Herzöge waren es, die in Regensburg die katholische Mehrheit der Fürstenkurie zusammenhielten und leiteten. Auch die französische Botschaft am Reichstag schürte den Widerstand gegen den Kaiser.

Endlich Rom! Neben Contarini wirkte in Regensburg, nunmehr als Nuntius beim Kaiser, immer noch Morone, der ausgesprochenermaßen es lieber sehen wollte, daß Deutschland in Zwietracht zugrunde gehe, als daß dem Protestantismus irgendwelche Einräumungen gemacht würden. Und im Grunde dachte man auch in Rom, wo Aleanders Einfluß noch ungeschwächt vorherrschte, nicht viel anders. So fand dort Contarinis begrenztes Entgegenkommen scharfen Tadel und neue Weisungen ergingen an ihn, die ihm untersagten auf dem betretenen Wege fortzuschreiten. Infolgedessen ist der Legat umgefallen und hat schließlich die intransigenten Stände in der Ablehnung der kaiserlichen Anträge bestärkt. Schon griff auch die Kurie, noch ehe in Regensburg die Entscheidung gefallen war, auf das Mittel des Konzils zurück und kündigte ihren Entschluß an, der Suspension, der dieses verfallen war, ein Ende zu machen und es aufs neue nach Vicenza zu berufen.

Auch der Reichsabschied, der am 29. Juli erfolgte, konnte, nachdem der Versuch die Glaubensparteien in Deutschland unter sich zu vertragen, mißlungen war, nicht umhin die Regelung der Glaubenssache aufs neue dem Forum des Konzils zuzuweisen, das spätestens innerhalb achtzehn Monaten zusammentreten sollte. Nur wenn es in dieser Frist nicht zustande komme, sollte die Religionsfrage auf einem Nationalkonzil oder einem Reichstag entschieden werden.

Die Reunionspolitik des Kaisers war also aufgegeben und ist von Karl

1) Ranke, a. a. O., S. 172 f.

Digitized by Google

so nicht wieder aufgenommen worden. Nur fünf Jahre trennen den geschilderten Regensburger Versuch von jenem zweiten Regensburger Reichstag, der den Versuch der gewaltsamen Niederwerfung der Schmalkaldener einleitete. Vorderhand freilich konnte der Kaiser noch nicht daran denken sich von letzteren abzuwenden, denn ihre Macht war noch ungebrochen. Doch war es Karl gelungen, die Front des deutschen Protestantismus ein wenig zu lockern. Kurfürst Joachim II. von Brandenburg hatte gegen Anerkennung und Bestätigung seiner evangelischen Kirchenordnung durch den Kaiser diesem zugesagt sich im Reiche zu seiner Partei zu halten und außerhalb des Schmalkaldischen Bundes zu bleiben. Gleichzeitig war aber auch der rührigste und entschlossenste Führer der Bundesverwandten, Landgraf Philipp von Hessen, einen Vertrag mit dem Reichsoberhaupt eingegangen: Karl hatte ihm alles verziehen, was er gegen ihn und das Haus Habsburg unternommen, und Philipp auch gegen die strafrechtlichen Folgen jener unseligen Doppelehe, die er eingegangen war, zu schützen verheißen. Dafür hatte der Hesse sich jenem gegenüber verpflichtet einen festen Bund der Schmalkaldener mit Frankreich und England zu hintertreiben und den Herzog von Kleve wegen Gelderns der Rache des Kaisers zu überlassen. Aber die Früchte dieser Erfolge des letzteren konnten nur allmählich reifen. Karl mußte denn auch den Reichsabschied den Protestanten durch eine nebenhergehende, gleichsam private ‚Deklaration', die in den Reichsabschied nicht aufgenommen, anfangs sogar geheim gehalten wurde, annehmbar machen. Diese kaiserliche ‚Deklaration' kam in der Frage der geistlichen Güter, auch des Schutzes gegen das Kammergericht, zu dem auch neugläubige Beisitzer zugelassen werden sollten, den Protestanten entgegen, gestattete ihnen auch die „christliche Reformation" von Stiften und Klöstern; aber beständigen Frieden und gleichmäßiges Recht im Reiche blieben ihnen auch jetzt noch versagt. Im übrigen kann für die damalige Politik des Kaisers nichts bezeichnender sein als daß er an dem gleichen Tage, an welchem er den Protestanten die Sondererklärung bewilligte, den Nürnberger Bund der Katholiken bestätigte und erneuerte. Das war nicht als eine feindliche Maßnahme gegen die Evangelischen gemeint, sondern entsprang dem Wunsche des Kaisers, da er nun nach dem Schluß des Reichstags Deutschland verließ, die Parteien dort in einem gewissen Gleichgewicht zu erhalten. Letzteres war freilich nur scheinbar: als ein Jahr später die Schmalkaldener eins der eifrigsten Mitglieder des Nürnberger Bundes, den schon genannten Herzog Heinrich den Jüngeren von Braunschweig-Wolfenbüttel, mit Gewalt aus seinem Lande trieben und dieses einnahmen und ohne Säumen der neuen Lehre zuführten, haben die Nürnberger Verbündeten das zu hindern weder vermocht noch auch nur versucht.

Digitized by Google

IV. Bis zum Frieden von Crépy, 1541—1544.

Der Fehlschlag, den der Kaiser mit seinem Reunionsversuch erlitten hatte, blieb nicht ohne Einwirkung auf sein Verhältnis zum heiligen Stuhle. Die Wege der beiden Häupter trennten sich aufs neue. Zumal in der Angelegenheit des Konzils. Wenn der Papst schon auf dem letzten Reichstage zu Regensburg durch seinen Legaten die Konzilsfrage wiederum in den Vordergrund geschoben hatte, so erklärte der Kaiser zwar, er überlasse die „Führung der Barke" durchaus dem heiligen Vater; aber man betonte von seiner Seite nicht nur, daß dem Konzil unter allen Umständen die Reform der Kirche vorangehen müsse, sondern verschwieg auch die schweren Bedenken nicht, die die Lage des Abendlandes immer noch dem Konzilswerke entgegensetzte. Auf der anderen Seite nahmen der Legat Contarini und die Seinigen Anstoß daran, daß der Regensburger Reichsabschied neben dem allgemeinen Konzil auch auf den ihnen so verhaßten Weg eines Nationalkonzils hinwies. Am schärfsten jedoch bekundete sich der Gegensatz der Auffassungen in der Frage der Malstatt des Konzils. Daß der Papst immer noch daran festhielt letzteres in eine italienische Stadt zu berufen, fand — auch abgesehen von den Protestanten, die von einem Konzil, das unter päpstlicher Leitung stände, überhaupt und von vornherein nichts wissen wollten — kaum minder kräftigen Widerspruch bei den katholischen Ständen des Reichs. Diese waren so gut wie einmütig darin, daß das Konzil nur in Deutschland tagen dürfe. Und dieser Auffassung fiel endlich auch der Kaiser zu; auch er forderte ein Konzil auf deutschem Boden und ließ sich von diesem Standpunkt durch alle Vorstellungen der Päpstlichen nicht abbringen [1]).

Karl hatte gleich nach dem Schluß des Regensburger Reichstags Deutschland verlassen, um sich zunächst nach Oberitalien zu begeben. Hier hatte er dann eine Zusammenkunft mit dem Papste, und zwar in der Stadt Lucca, wo beide vom 13. bis 18. September 1541 miteinander berieten. Es war nicht ausschließlich die Konzilsfrage, die zur Erörterung stand; fast noch dringlicher erschien es, daß Kaiser und Papst sich über die Mittel und Wege besprächen und verständigten, wie man die französische Gefahr beschwören möge, die das Abendland aufs neue in Krieg und Verderben zu stürzen drohte.

Ungelöst stand zwischen den beiden Monarchen immer noch die mai-

1) Vgl. A. Korte, Die Konzilspolitik Karls V., S. 40—45.

Digitized by Google

ländische Frage. Konnte und wollte sich Frankreich nicht damit abfinden vom Boden Italiens gänzlich zu weichen, so war andrerseits ebensowenig zu erwarten, daß der Kaiser, wenn nicht gezwungen, einwilligen werde, das Übergewicht auf der Halbinsel, das ihm die Siege von 1525 in die Hand gespielt und das er in zwei erbitterten Kriegen behauptet hatte, in Frage stellen zu lassen. Da jedoch Frankreich in dem neuerdings eroberten Savoyen-Piemont ein starkes Faustpfand auf italischem Boden gewonnen hatte, so ließen sich seine Ansprüche nicht einfach abweisen. In den Verhandlungen über einen Ausgleich als Grundlage eines festen Friedens, die sehr bald nach Nizza eröffnet, übrigens entgegen der Bestimmung des Nizzaer Abkommens, wonach in Rom weiter verhandelt werden sollte, unter Ausschluß des Papstes geführt wurden[1]), bot sich als scheinbar aussichtsreichster Weg eine Familienverbindung zwischen den Häusern Habsburg und Valois dar: Herzog Karl von Orléans, der jüngste Sohn des französischen Königs, sollte entweder mit der Hand der Tochter des römischen Königs das Herzogtum Mailand erhalten oder aber die Kaisertochter Maria ehelichen, die ihm dann die burgundischen Niederlande zubrächte. Doch war beides an Bedingungen und Vorbehalte geknüpft, die dem Kaiser wichtige Rechte wahrten und die Vorteile des Abkommens für Frankreich wesentlich beeinträchtigten. So sollten z. B. nach den kaiserlichen Vorschlägen, wenn die Ehe Herzog Karls mit der Tochter des Kaisers ohne männliche Nachkommen bleibe, die Niederlande nach Marias Tode an den Kaiser oder seine Erben zurückfallen, während König Franz gehalten war, sogleich bei dem Friedensschluß endgültig auf Mailand zu verzichten und den Herzog von Savoyen herzustellen. Unter solchen Umständen zogen sich die Verhandlungen ergebnislos hin, während die Monarchen selbst den Schein wechselseitiger freundschaftlichster Gesinnung aufrechterhielten. Ja, Ende 1539 durchzog der Kaiser, auf dem Wege von Spanien nach den Niederlanden, einer Einladung Franz' folgend, das französische Reich und verweilte mehrere Tage, mit den höchsten Ehren und Freundschaftsbezeigungen aufgenommen, in Paris. Von Geschäften war hier jedoch nicht die Rede, und als der Papst zu dieser Begegnung seinen Enkel Kardinal Farnese als Legaten entsandte, traten diesem beide Monarchen mit äußerster Zurückhaltung entgegen. Je mehr dann aber die Aussicht zu einem wirklichen Frieden zu gelangen entschwand, desto kritischer wurde die Sachlage und ein neuer Waffengang rückte als einzig mögliche Lösung näher und näher. Schon arbeitete aller Orten, in Rom, in Venedig und Konstantinopel wie bei den Schmalkaldenern, die französische Diplomatie mit allen Mitteln gegen den Kaiser.

In dieser gespannten Lage der Dinge ereignete es sich, daß am 3. Juli 1541 ein mit einer Mission an den Großherrn beauftragter Gesandter Frank-

1) Über die Verhandlungen s. Carbauns, Von Nizza bis Crépy, S. 1—23.

Digitized by Google

reichs, Antonio Rincone, von Herkunft ein Spanier, aber seit langem in französischen Diensten, und sein Begleiter, der Genuese Cesare Fregoso, als sie auf dem Wege nach Konstantinopel die Lombardei durchzogen, auf dem Po unweit von Pavia von spanischen Soldaten überfallen und niedergemacht wurden. Der Verdacht der Anstiftung der Untat lenkte sich auf den kaiserlichen Statthalter von Mailand, Marchese del Vasto, und es ist, wiewohl dieser alles ableugnete, unzweifelhaft, daß er die Hand dabei im Spiel gehabt hat; an eine Mitwisserschaft des Kaisers braucht man darum jedoch nicht zu glauben [1]). Wie dem sei, der Vorfall mußte die Beziehungen zwischen Karl und dem französischen Monarchen, der alsbald seinen Gesandten vom Kaiserhofe abrief, unheilvoll verschärfen.

Daß man in Lucca [2]), wo während der Zusammenkunft außer dem französischen Botschafter an der Kurie auch ein außerordentlicher Bevollmächtigter Franz' verweilte, an diesen Vorkommnissen nicht vorübergehen konnte, lag auf der Hand. Eifrig erörterte man die Mittel, die etwa noch geeignet sein möchten den drohenden Konflikt zu verhindern. Vom Papste ging der Gedanke aus, Mailand an Herzog Karl III. von Savoyen, den Schwager und Verbündeten des Kaisers, zu überlassen als Entschädigung für seine angestammten Länder, die bei Frankreich bleiben sollten. Auf der anderen Seite schlugen die Franzosen vor, den Papst zum Schiedsrichter wegen des Gesandtenmordes zu erwählen, ein Vorschlag, der dann von kaiserlicher Seite dahin erweitert wurde, daß alles, was als Verletzung des Waffenstillstands von 1538 aufgeführt werden könne, der Entscheidung des Papstes überlassen werde. Allein das lehnte König Franz ab; ein derartiger Schiedsspruch hätte, wenn überhaupt, erst nach geraumer Zeit, vielleicht nach Jahren, ergehen können und mittlerweile hätte der Kaiser in allem freie Hand behalten. Übrigens zeigte auch der Papst so geringe Neigung letzterem zu Gefallen zu sein, daß Karl aufs neue den Eindruck empfing, jener halte es im Herzen mit Frankreich, das damals alle Mittel bis zur Drohung mit Obedienzentziehung anwandte, um dem Einfluß der persönlichen Anwesenheit Karls bei dem Papste entgegenzuwirken. In der Tat hütete sich letzterer ängstlich, dem Kaiser irgendwelche Einräumungen zu machen oder dessen Belange selbst nur mittelbar zu fördern. Der Wunsch Karls, Paul möge seine Parteigänger, die Colonna in Rom, in ihrem Besitz wiederherstellen, fand ebensowenig Berücksichtigung wie das Verlangen des Kaisers die Überzahl der Franzosen im Kardinalskollegium durch Berufung von

1) Ausführlich untersucht und behandelt den Vorfall Cardauns a. a. O., S. 124—142. Übrigens hatten die Ermordeten ihr Schicksal sich leichtsinnig selbst bereitet, indem sie, obwohl dringend gewarnt, durch die Lombardei zogen, statt den sicheren Weg über die Schweiz zu nehmen.

2) Vgl. Cardauns a. a. O., S. 189 ff.

Digitized by Google

Spaniern oder Deutschen zu vermindern[1]). Auch von der abermals angeregten Erneuerung des Bundes der italienischen Mächte von 1533 wollte der Papst nichts wissen.

Mit dieser Haltung des letzteren stand auch seine Stellung zur Konzilsfrage in Übereinstimmung. Wie schon erwähnt, war am 8. Juli 1541 durch Konsistorialbeschluß die am 26. Mai 1539 erfolgte Suspension des Konzils aufgehoben und die Absicht der Kurie angekündigt worden letzteres in Kürze zu berufen, ein Beschluß, der freilich weniger von Sorge um das Seelenheil der Christenheit als von der Absicht, dem Kaiser Verlegenheiten zu bereiten, eingegeben schien. Hatte doch König Franz verlauten lassen, daß er dem Konzil nicht eher beistimmen werde, bis die völlige Eintracht zwischen ihm und dem Kaiser hergestellt sei, d. h. Frankreich Sicherheiten gegen die Machtverstärkung erhalten haben werde, die für den Kaiser von glücklicher Durchführung des Konzilswerks zu erwarten war. Im übrigen sahen wir schon, daß der Kaiser selbst ein Konzil zur Zeit nicht wünschte; er betonte daher jetzt auch erneut die Notwendigkeit, daß vor dem Konzil die Kurie mit der Reform der Kirche, die über die Abfassung von Gutachten noch immer nicht hinausgekommen war, Ernst mache. Unter solchen Umständen kam es in Lucca zu einem nichtssagenden Verlegenheitsbeschluß in der Konzilsfrage: der Kaiser erklärte sich einverstanden, letztere dem Papst mit der Maßgabe anheimzustellen, daß dieser es auf sich nehme die christlichen Fürsten für ein Konzil zu gewinnen, das um Pfingsten des nächstfolgenden Jahres zusammentreten sollte. Dabei blieb die Ortsfrage in der Schwebe.

Schon aber brannte dem Kaiser der Boden unter den Füßen. Er plante aufs neue einen Schlag gegen den alten Erbfeind der Christenheit, die Türken. Diese waren soeben unter persönlicher Führung des Großherrn erneut in Ungarn eingebrochen, hatten die von Ferdinand zusammengerafften Truppen zerstreut und die alte Landeshauptstadt Ofen (Buda) widerstandslos eingenommen[2]) und besetzt, wo fortan der Halbmond wehte. Die „eilige" Türkenhilfe, die der jüngste Reichstag bewilligt hatte, war zu spät in Gang gebracht worden. Allein den Kaiser lockte es nicht nach Ungarn, vielmehr war die neue Unternehmung, die er vorbereitete, abermals nach Nordafrika gegen die Korsaren gerichtet. Sollte sie aber noch vor Anbruch des Winters ins Werk gesetzt werden, so war keine Zeit zu verlieren. So löste sich die Zusammenkunft in Lucca, von wo aus Karl nach Spezia zur Einschiffung eilte, ohne greifbares Ergebnis auf. Doch blieb der leitende Staatsmann des

1) Nach Sleidans Bericht (Commentarii Buch 21, bei Am Ende III, S. 196) standen beim nächsten Konklave, im Jahre 1549/50, den vierzehn Franzosen, die den roten Hut trugen, nur 4 Spanier und 2 Deutsche (sowie 2 Portugiesen) gegenüber. Vgl. auch Pastor Bd. V, S. 495, Anm. 4.

2) Zinkeisen II, S. 844 f.

Digitized by Google

Kaisers, Nikolaus Granvella, in Italien zurück, um dort die Belange seines Herrn wahrzunehmen und insbesondere die Verhandlungen mit der Kurie über die schwebenden Fragen fortzusetzen und abzuschließen. Granvella folgte dem Papste nach Rom, wo er bis tief in den November hinein verweilte. Aber auch seine staatsmännische Meisterschaft war nicht imstande, dem heiligen Vater irgendein nennenswertes Zugeständnis zugunsten des Kaisers abzugewinnen. Nachdem er endlich Rom verlassen und sich nach Siena begeben hatte, erstattete Granvella von hier aus am 28. November d. J. seinem Gebieter über die Eindrücke, die er an der Kurie erhalten hatte, einen Bericht, an dem wir nicht vorübergehen können. „In den Angelegenheiten der Religion", schreibt Granvella [1]), „halte ich dafür, daß Seine Heiligkeit wohl möchte, daß Abhilfe geschähe, allein nur unter der Voraussetzung, daß sie selbst an ihrem Ansehen, ihren Rechten und nicht minder an den Einkünften der apostolischen Kammer keine Einbuße erleide noch von dem ihrigen irgend etwas drangeben müsse. Von der Angelegenheit der allgemeinen Reform spricht man in Rom weniger als je; zuzugeben ist, daß die Kardinäle sich äußerlich maßvoller und korrekter zeigen als es unter Papst Klemens der Fall war, und sich in acht nehmen nach außen hin Anstoß zu geben. Der heilige Vater aber ist vor allem darauf erpicht auf jegliche Art und Weise Geld zu machen; alle Ausfertigungen der Kammer sind teurer als je zuvor, mit den geistlichen Würden wird Handel getrieben, Dispense werden in nicht geringerem, vielmehr weiterem Umfang als je zuvor verkauft. Was im besonderen die Reform in Deutschland angeht, so ist diese Angelegenheit in dem Augenblick vergessen, wo man aufhört von ihr zu sprechen ... Zusammenfassend sage ich, daß in der Religionsfrage dem Papste nur daran gelegen ist, sich selbst reinzuwaschen und zu zeigen, daß er an dem Unheil nicht schuld sei. Aus diesem Grunde will er auch die Berufung des Konzils nicht unterlassen oder aufschieben, obgleich er einsieht, daß der Stand der öffentlichen Dinge keine Möglichkeit bietet es zustande zu bringen. In Wirklichkeit hat er auch durchaus nicht den Wunsch, daß es zustande komme; denn er fürchtet von einem Konzil sowohl eine Verminderung seines Ansehens wie seines Einkommens (prouffit), wie auch die Vornahme einer wirklichen Reform [2])!"

Gegen die Türken, fährt Granvella fort, ist Paul zu helfen geneigt, sowohl um sein eigenes Gebiet zu schützen, als auch zumal, um durch Leistungen nach dieser Seite hin sich der Anforderung, gegen Frankreich Hilfe zu leisten, zu entziehen und den schlechten Ruf zu verbessern, den ihm

1) Wien, Staatsarchiv, Belgica A 46; vgl. den Abdruck in ARG. 113/114 (1932).

2) Noch unverblümter schreibt Granvella am 14. Januar 1543 an den Botschafter Aguilar: el (Paul) lo (das Konzil) teme mas que el fuego, und was er dem Anschein nach zugunsten des Konzils tut, geschieht lediglich, weil er weiß, daß es, solange der Krieg mit Frankreich währt, nicht stattfinden kann, und somit hofft selbst gerechtfertigt dazustehen und die Schuld am Mißlingen dem Kaiser zuzuschieben! Wien Belgica A 49, Abschrift.

Digitized by Google

die Kriege, die er geführt hat (nämlich gegen die Colonna, Perugia usw.) und sein Nepotismus zugezogen haben. Somit wird er, mag ihm auch sein Geld ebenso teuer sein wie sein Leben, das er auf jede Weise zu verlängern bemüht ist, im Notfall wohl die Hand auftun. Aus seiner bisher beobachteten Neutralität dagegen wird man ihn nicht herausbringen und, je mehr man ihn drängt, desto mehr versteift er sich darauf. Seiner eigenen Angabe nach sieht er seine Pflicht als Papst in neutraler Haltung, in Wahrheit jedoch beherrscht ihn die Furcht, daß Eure Majestät sich ohne ihn mit Frankreich vertragen oder daß letzteres ihm seine Obedienz entziehen könnte.

Man wird diese Ausführungen Granvellas vielleicht nicht als Zeugnisse eines völlig Unparteiischen werten dürfen: der allmächtige Minister des Kaisers ist offenbar verärgert in der Einsicht, daß er im Papste gleichsam seinen Meister gefunden hat. Aber noch weniger wird man den Bericht verwerfen oder geringschätzen wollen oder Wesentliches von ihm abstreichen. Das Urteil des erfahrenen Staatsmannes über die Abneigung des Papstes gegen eine wirkliche Reform, seine Behauptung, daß Paul die Angelegenheit der Religion wesentlich vom politischen und vom fiskalischen Standpunkt aus betrachte, trägt den Stempel der Wahrheit an der Stirn und gibt uns insbesondere auch den Schlüssel zu dem Verhalten Pauls in seinen letzten Lebensjahren. Im übrigen stimmt die Schilderung Granvellas mit dem Urteil und der Auffassung anderer maßgebender Zeitgenossen weitgehend überein [1]).

Als Granvella in so scharfen Worten das Verhalten der Kurie und des Papstes geißelte, befand sich der Kaiser bereits auf der Rückfahrt von Afrika nach Spanien. Aber dieses Mal nicht als Sieger [2])! Vielstimmigen Warnungen zum Trotz, die ihm von den Seinigen und neben andern auch vom Papste zugegangen waren, hatte Karl ungeachtet der schon so weit vorgeschrittenen Jahreszeit, die Stürme und Wetterunbilden voraussehen ließ, in seinem beinahe fatalistischen Gottvertrauen an seinen Plänen festgehalten und sie zur Ausführung gebracht. Am 28. September stach er von Spezia aus in See, andere Geschwader setzten sich um dieselbe Zeit von Livorno, aus den Häfen von Unteritalien und von Spanien aus in Bewegung; aber schon die Hinfahrt wurde durch heftige Stürme verlangsamt und erschwert, und als man sich endlich der algerischen Küste näherte, wehten hier so starke Winde, daß es nur gelang, das Fußvolk ans Land zu bringen, mit dem Karl dann bis in die Nähe der Stadt Algier vordrang. Inzwischen brach jedoch auf dem Meere ein Orkan los, der neben einer Reihe von Galeeren die Mehrzahl der Transportschiffe vernichtete und damit die ausreichende Verpflegung der ausgeschifften Truppen in Frage stellte. Auch

1) Mit wenig Glück bemüht sich Cardauns a. a. O, S. 196, den Wert der Äußerungen Granvellas herabzusetzen.

2) Auf Grund eines reichen Quellenmaterials handelt Cardauns a. a. O., S. 143 bis 177, ausführlich über die Unternehmung gegen Algier.

Digitized by Google

war in den Stürmen die schwere Artillerie über Bord gegangen. Unter solchen Umständen mußte es noch als Gewinn erscheinen, daß der Kaiser das Fußvolk bis an einen Punkt zurückzuführen vermochte, wo der Rest der Flotte sich sammelte und die Erschöpften neu verproviantiert werden konnten. Aber das Unternehmen fortzuführen erschien nach den erlittenen Verlusten nicht mehr möglich, und schon in den letzten Oktobertagen schiffte sich alles, was noch am Lande war, wieder ein. Auch die Rückfahrt verlief nicht ungestört; der fortdauernde Sturm brachte neue Verluste und ungünstige Winde hielten die Heimkehrenden wochenlang in Bugia zurück; erst am 30. November landete Karl in Cartagena. Vierzehntausend Menschenleben sollen bei der Unternehmung verloren gegangen sein und Material im Werte mehrerer Millionen.

Der Kaiser trug diesen Schicksalsschlag mit großer Fassung. Hatten ihn doch nicht irgendwelche überlegene Gegner, sondern die Elemente besiegt. Aber das Gefühl des Scheiterns seiner Pläne machte Karl reizbar, nicht am wenigsten dem Papste gegenüber. Wenn er schon dessen Auftreten in Lucca peinlich empfunden hatte, so mußten ihm Berichte, wie er sie von seinem Minister empfing, mit um so größerer Bitterkeit gegen den heiligen Vater erfüllen, der von einem gedeihlichen Zusammenwirken mit ihm, dem weltlichen Oberhaupt der Christenheit, das im Dienste letzterer soeben wiederum Gut und Blut aufs Spiel gesetzt hatte, vielleicht nie weiter entfernt gewesen war als eben jetzt. Hatte der Papst doch z. B. unter dem Vorwand der Wahrung der Neutralität es noch kürzlich abgelehnt, im Kirchenstaat die Werbung von ein paar tausend Mann für die afrikanische Expedition (ungeachtet daß Paul selbst zu dieser einige Galeeren gesandt hatte) zuzulassen.

In dieser Simmung empfand Karl die Schritte des Papstes sowohl in der Frage des Konzils wie in der Friedensvermittlung fast wie Herausforderungen.

Mit großer Hartnäckigkeit hielt die Kurie lange Zeit daran fest, das Konzil nur in eine italienische Stadt zu berufen [1]). Als Venedig sich weigerte nochmals eine seiner Städte, sei es Vicenza oder eine andere, für das Konzil herzugeben, brachte die Kurie Piacenza oder Bologna, also Städte des päpstlichen Gebietes selbst, in Vorschlag. Man gab an, der Papst wünsche der Versammlung in Person beizuwohnen und sein Alter gestatte ihm nicht den Boden der Halbinsel zu verlassen. Als dann jedoch klar wurde, daß man damit dem zähen Widerstand Deutschlands gegenüber nicht durchdringen werde, brachte — in einem Zeitpunkt, als das Abendland dem Ausbruch eines neuen Krieges schon fast mit Sicherheit entgegensah — die Kurie unter anderen auch die Stadt Cambrai in Vorschlag, die, wie

1) Vgl. Korte a. a. O., S. 48 ff. Die Ansicht des Verf. S. 48 von dem aufrichtigen Wunsche des Papstes und der Kardinäle das Konzil zustandezubringen wird durch seine eigene nachfolgende Darstellung widerlegt!

Digitized by Google

sie behauptete, für die Deutschen bequem gelegen und leicht zu erreichen sei. Endlich aber gelang es doch, die widerstrebenden An- und Absichten auf eine Stadt zu vereinigen, die, wennschon jenseit der Alpen gelegen, doch zum deutschen Reichsgebiete gehörte und dem Krummstab eines Fürsten des deutschen Reichs unterstand, nämlich Trient! Diese Stadt war schon im Jahre 1535 und früher als für das Konzil besonders geeignet empfohlen worden[1]). Auf dem Regensburger Reichstag von 1541 wurde Trient aufs neue genannt, aber ein Einverständnis darüber mit der Kurie nicht erreicht. Als dann jedoch die Verhandlungen eines Anfang 1542 in Speyer abgehaltenen Reichstages aufs neue zeigten, daß Deutschland für keinen Ort im Auslande zu gewinnen sein werde, ließ die Kurie zu, daß der Nuntius Morone neben anderen Orten auch Trient nenne, was die katholischen Stände annahmen, falls es nicht etwa, wie sie bezeichnenderweise hinzusetzten, dem Papste gefällig wäre, einen Ort im Innern Deutschlands, etwa Regensburg oder Köln, zu wählen. Daraufhin beschloß endlich das Konsistorium der Kardinäle am 21. Mai 1542 das Konzil nach Trient einzuberufen, jedoch nicht, wie bisher in Aussicht genommen worden war, zum 15. August, sondern erst zum 1. November des Jahres. Gleichzeitig wurde die Berufungsbulle verlesen, ihre Veröffentlichung erfolgte aber erst am 29. Juni[2]).

Daß mit der in der geschilderten Art erzielten Vereinbarung über die Malstatt der künftigen Kirchenversammlung ein Ergebnis erzielt worden war, das sich später weltgeschichtlich auswirken sollte, hat damals — im Jahre 1542 — wohl niemand geahnt. Freilich mußte die Lage im Abendlande ein wesentlich verändertes Ansehen gewinnen, bevor in jener Südostecke des römischen Reiches deutscher Nation ein Konzil zum Vollzug gelangen konnte!

Zunächst standen die Aussichten für ein solches so ungünstig wie nur möglich; denn schon eilten die Dinge dem offenen Bruch zwischen den beiden Monarchen unaufhaltsam entgegen. Zwar verhandelte man unter Mitwirkung der Kurie noch fast bis zum letzten Augenblick; u. a. kam ein Ehebündnis zwischen dem Kaiser, der seit dem Sommer 1539 Witwer war, und Margareta, der Tochter seines Nebenbuhlers, in Vorschlag; allein Karl verspürte keine Neigung zu einem neuen Ehebunde und so blieben die Verhandlungen auf dem alten Fleck; was ein Teil etwa einzuräumen willig schien, versah er mit Vorbehaltungen und Einschränkungen, die dem andern unannehmbar erschienen. So blieb nur die Entscheidung durch die Waffen übrig und Franz erließ endlich unter dem 10. Juli 1542 eine förmliche Kriegserklärung an Karl: zum Anlaß nahm er die Verletzung des Völkerrechts auf kaiserlicher Seite mittels der Ermordung seines Agenten in der Lombardei.

1) Vgl. Nuntiaturberichte Bd. 1, besonders Nr. 135 (S. 350 ff.).
2) Vgl. Conc. Trid. IV (Acta I), S. 266 ff, Nr. 184.

Digitized by Google

In Monzon, wo er vom Juni bis Oktober 1542 die Cortes von Aragon abhielt, empfing der Kaiser kurz nacheinander die Verkündigung des Konzils und die Absage des französischen Königs. Mußte ihm unter solchen Umständen erstere fast wie eine Verspottung und das Verhalten des Papstes wie Spiegelfechterei erscheinen, so nahm Karl auch an dem Wortlaut der Konzilsberufungsbulle schweren Anstoß. Es verletzte ihn tief, daß neben ihm auch König Franz, der Bundesgenosse der Türken und Protestanten, als eine der beiden Säulen und Stützen (firmamenta et subsidia) der Christenheit aufgeführt und daß andererseits der Vorwurf, aus Streitsucht das Konzilswerk zu gefährden, auch gegen ihn erhoben wurde. Eine ungemein heftige Antwort an den Papst verriet den Grimm des beleidigten Schutzherrn der Christenheit[1]). Wie könne der Papst, klagt Karl, ihn, den um die Christenheit so hoch Verdienten, mit seinem Gegner auf die gleiche Stufe stellen! Nur allzu deutlich sehe man, wie sehr letzterer im Rechte sei, wenn er sich rühme das Kardinalskollegium ganz in seiner Tasche zu haben. Doch entschuldige dies den Papst keineswegs, der schon allzulange dem Franzosen unbegrenzte Langmut und Rücksichtnahme angedeihen lasse und ihn dadurch zu immer größerer Verwegenheit reize, wie er denn eben jetzt ihn, den Kaiser, den er mit Plänen zur Bekämpfung der Ungläubigen beschäftigt sehe, jählings überfalle! Das Konzil aber habe Franz bisher zu keiner Zeit gewollt und werde es auch in Zukunft nur gezwungen annehmen, wogegen er, Karl, es an Eifer für jenes niemals habe fehlen lassen. Es sei daher unabweisbare Pflicht des Papstes, der Neutralität zu entsagen und auf seine, des Kaisers, Seite zu treten. „Wenn", ruft letzterer aus, „Eure Heiligkeit die Leiden der Christenheit. wie es Ihr Beruf ist, zu heilen willens ist, wenn Sie Frieden, Einigkeit und Ruhe herzustellen wünscht, wenn der Zwiespalt in der Religion und die Wirren in der Christenheit Ihr zu Herzen gehen, dann muß sich Eure Heiligkeit gegen den Mann erheben, von dem Sie untrüglich weiß, daß er die Ursache aller dieser Leiden ist, und ihn offen für Ihren Feind erklären!"

Wir hören den Kaiser hier die nämlichen Töne anschlagen, die uns schon aus seiner Ansprache an den Papst vom zweiten Ostertage des Jahres 1536 entgegenklangen: und die Wirkung war auch die nämliche wie vor sechs Jahren[2]). Von französischer Seite erfolgte eine heftige Entgegnung, der heilige Vater aber war weit davon entfernt, aus dem Schutze seiner angeblichen Neutralität herauszutreten. Er meinte sogar dem Kaiser zuliebe ein übriges getan zu haben, indem er von dessen kürzlich erfolgter

1) Erlassen Monzon 25. August 1542; zuletzt gedruckt Conc. Trid. IV, S. 245 ff.; vgl. dazu Korte Note 230 (S. 84).

2) Übrigens gab Karl seinem Schreiben die größte Öffentlichkeit und ließ es in mehreren Sprachen verbreiten; schon aus dem Jahre 1543 liegt auch ein deutscher Druck vor.

Digitized by Google

Verbindung mit dem ketzerischen König von England geschwiegen habe[1]); eine förmliche Antwort auf das kaiserliche Schreiben erfolgte seitens der Kurie nicht.

Um so eifriger ließ es sich der Papst angelegen sein, auch nach Kriegsausbruch seine Vermittlerrolle weiterzuspielen. Schon waren wiederum päpstliche Legaten, einer zum Kaiser, ein anderer nach Frankreich, unterwegs. Karl hatte sich eine derartige Belästigung im voraus verbeten; als der Beauftragte des Papstes, der portugiesische Kardinal Michael de Sylva, Bischof von Viseu, trotzdem in den letzten Tagen des Septembers 1542 in Monzon erschien[2]), verlangte Karl, er solle sofort umkehren, und Granvella drohte mit öffentlicher Ausweisung. Obwohl es dann zu einer solchen nicht kam und der Kaiser schließlich dahin gebracht wurde den Legaten ruhig anzuhören, mußte dieser doch in Kürze unverrichteter Dinge den Rückweg antreten. Etwas später hatte der Nuntius beim römischen König mit diesem eine äußerst erregte Aussprache über die päpstliche Politik gegenüber Frankreich und Ungarn[3]).

Inzwischen nahte der Zeitpunkt, an dem laut der Berufungsbulle das Konzil seine Tätigkeit in Trient beginnen sollte. Am 16. Oktober ernannte der Papst die Kardinäle Parisius, Pole und Morone (welcher letztere soeben zu diesem Zwecke den Purpur erhalten hatte) zu Legaten für das Konzil, ließ sie aber zunächst noch nicht an ihren Bestimmungsort abgehen, wohin vielmehr nur ein Prälat niederen Ranges, der Bischof von Cava, gesandt wurde, um die Stadt zur Aufnahme des Konzils instand zu setzen. Endlich, am 21. November, zogen die Legaten in Trient ein. Aber obwohl der für die Eröffnung anberaumte Tag schon um drei Wochen überschritten war, blieb es öde und leer; die Konzilsbesucher ließen sich vergebens erwarten. Nur einer stellte sich ein: der kaiserliche Minister Nikolaus Granvella, von seinem Herrn entsandt. Der Kaiser unterstrich durch diese Sendung das was er in in der Erklärung vom 25. August des Jahres hinsichtlich seines Eifers für das Konzil ausgeführt hatte. Karl, schrieb der Nuntius Poggio, der Vertreter des Papstes am kaiserlichen Hofe, schon am 30. Oktober, wolle es in keiner Weise an sich fehlen lassen, damit man nicht sagen

1) Die Annäherung zwischen dem Kaiser und Heinrich VIII. ging bis Mitte des Jahres 1540 zurück, wo der Kaiser wieder einen Vertreter bei dem König ernannte. Ein förmlicher Vertrag zwischen den beiden Monarchen kam erst im Februar 1543 zustande; aber schon am 16. August 1542, also fast gleichzeitig mit dem heftigen Erlaß an den Papst, schrieb Karl seiner Schwester: nest plus besoigne de temporiser quant au traicte avec Angleterre, mais plustot avancer la chose le plus quil sera possible. Cardauns a. a. O., S. 249 ff.

2) De Sylva trat an die Stelle des anfänglich für diese Legation bestimmten Kardinals Contarini, der am 24. August d. J. starb. Vgl. A. Pieper, Zur Entstehungsgesch. der ständigen Nuntiaturen (1894), S. 124 f.

3) Vgl. den Bericht des Nuntius Girolamo Verallo an Farnese aus Wien, 7. November 1542, in Nuntiaturberichte Bd. 7, S. 276 ff.

Digitized by Google

könne, er verhindere das Zustandekommen des Konzils, das er doch stets gewünscht habe. Und Granvella selbst sagte dem Kardinal Gonzaga, sein Kommen nach Trient solle den Papst ins Unrecht setzen; er werde fragen, wo denn die Bevollmächtigten Frankreichs und der anderen Mächte seien? Das Stilleben der Legaten jählings unterbrechend, erschien, völlig überraschend, der Minister am 8. Januar 1543 vor ihnen und verlangte eine feierliche Audienz im Dom, als dem für die Versammlung der Konzilsväter vorgesehenen Orte. Man hielt ihm entgegen, daß das Konzil doch noch nicht eröffnet sei; nur widerstrebend gab Granvella nach, daß der Empfang in einem Saale des Quartiers des ältesten Legaten vor sich gehe, sorgte aber dafür dem Auftritt die größte Öffentlichkeit zu geben; zur Aufnahme des Aktes wurde ein Notar herangezogen. Der Minister erschien dann in Begleitung seines Sohnes, des Bischofs von Arras, des kaiserlichen Gesandten in Venedig Don Diego Mendoza und anderer; der jüngere Granvella verlas eine längere Rede, in der wiederum die fortgesetzten Bemühungen des Kaisers um das Zustandekommen des Konzils geschildert und im Gegensatz dazu ausgeführt wurde, wie der König von Frankreich jenes bisher stets hintertrieben habe und noch gegenwärtig verhindere. Allein auch der Papst lasse es an sich fehlen, indem er an die so oft versprochene Reform der Kirche noch immer nicht ernstlich Hand angelegt habe; diese Reform aber müsse unbedingt vor dem Konzil ins Werk gerichtet sein: es gehe nicht an, daß der Papst an letzteres so stark belastet (con tanti carichi) herantrete. Im übrigen stellte Granvella das Kommen der spanischen Bischöfe nach Trient in Aussicht und verhieß auch in Deutschland dafür zu wirken, daß die dortigen Prälaten sich zum Konzil begäben. Als dauernder kaiserlicher Bevollmächtigter sollte Mendoza nach Trient kommen; daneben erklärte sich auch Granvella bereit, wenn die Legaten es für erforderlich hielten, dorthin zurückzukehren.

Das Auftreten und die Erklärungen des kaiserlichen Ministers verfehlten ihres Eindrucks auf die Legaten nicht. Dieser bemächtigte sich die Besorgnis, Karl wolle durch die erneute Betonung, daß er für das Konzil alles getan habe, was in seinen Kräften gelegen sei, sich vor dem Forum der Öffentlichkeit rechtfertigen, wenn er, nachdem alle seine Bemühungen für dessen Zustandekommen erfolglos geblieben seien, nunmehr auf den vor anderthalb Jahren verlassenen Weg zurückkehre, die Protestanten durch kirchliche Zugeständnisse an sich heranzuziehen. Diese Auffassung schien auch in dem Umstand eine Stütze zu finden, daß der Abschied des jüngsten Reichstages, den, noch in Abwesenheit des Kaisers, König Ferdinand zu Anfang des Jahres 1543 in Nürnberg abgehalten hatte, auffälligerweise des Konzils mit keinem Worte gedachte, sondern die Ordnung der Dinge schlechthin dem Kaiser anheimstellte, dessen Ankunft in Deutschland man in Kürze entgegensah. Dem gegenüber glaubte die Kurie sich wenigstens dem

Digitized by Google

äußeren Anschein nach für das Konzil einsetzen zu müssen. Der Papst verließ daher am 26. Februar 1543 Rom und schlug den Weg nach Bologna ein, um, wie er angab, dem Konzilsorte näher zu sein. Gleichzeitig ergingen nach allen Seiten neue Mahnungen zum Konzilsbesuch. Als freilich mit jedem Tage deutlicher wurde, daß inmitten der inzwischen eröffneten Feindseligkeiten zwischen dem Kaiser und seinem französischen Widersacher für absehbare Zeit das Konzil nicht würde zusammentreten können, rief der Papst endlich Anfang Mai Parisius und kurz darauf auch Pole aus Trient ab, wo als Legat nur Morone zurückblieb. Vor ihm erschien am 26. Mai aufs neue der aus Deutschland zurückkehrende kaiserliche Minister Granvella. Dieser tadelte es, daß der Papst, wie die Abberufung der beiden Legaten zeige, vom Konzil abzurücken scheine. Den weiteren Eröffnungen Granvellas glaubte Morone entnehmen zu müssen, daß der Kaiser jetzt hinter dem Konzilsplane stehe.

Dem war in der Tat so, und zwar war es Karl jetzt nicht mehr nur um Wahrung des Scheins zu tun oder darum, durch Vortäuschung brennenden Eifers für das Konzil den Papst und den Franzosen ins Unrecht zu setzen, sondern seine Politik begann von dem Augenblick an ernsthafter mit dem Konzil zu rechnen, da in seiner Seele der Gedanke auftauchte und die Möglichkeit sich darstellte, sich auf dem Wege der Gewalt zum Herrn der Dinge in Deutschland zu machen, mit seinen dortigen Gegnern, den Schmalkaldenern, gewaltsam abzurechnen. Bei dieser Abrechnung aber konnte ihm unter Umständen das Konzil unentbehrlich werden.

Bekanntlich sind noch zwei Jahre voll wechselnder Konjunkturen vergangen, bevor die angedeuteten Pläne des Kaisers festere Gestalt annahmen. Aber sie zeichneten sich bereits in dem ab, was der Minister des Kaisers damals in Trient äußerte. Letzterer, ließ Granvella durchblicken, wünsche, daß das Konzil zwar uneröffnet bleibe, aber so, daß für den Bedarfsfall es jederzeit in die Erscheinung treten könne.

Es war zu erwarten, daß die veränderte Stellung des Kaisers zur Konzilsfrage auf die Gestaltung seiner Beziehungen zu Rom nicht ohne Einfluß bleiben würde. Zunächst freilich zeigte sich die Lage des Abendlandes noch so schwierig und so wenig durchsichtig, daß eine Entspannung zwischen den beiden höchsten Gewalten auch auf einer Begegnung, die sie noch in der ersten Hälfte des Jahres 1543 hatten, nicht erfolgte.

Karl hatte am 1. Mai Spanien verlassen, um sich über Italien nach Deutschland zu begeben und von hier aus den Feldzug gegen Frankreich und dessen Verbündeten, den Herzog von Cleve und Geldern, zu eröffnen. In Savona am 24. Mai ans Land gestiegen, eilte Karl nach Genua und auf seinem Weitermarsch quer durch Oberitalien kam es dann während der Tage des 21.—26. Juni in Busseto unweit der Stadt Parma zu seiner vierten und letzten Begegnung mit Paul III., der ihm von Bologna aus,

Digitized by Google

geleitet von einer größeren Anzahl von Kardinälen, entgegenreiste; der französisch gesinnte Teil des heiligen Kollegiums blieb jedoch in Bologna zurück.

In Busseto[1]) kam nochmals alles zur Sprache, was die beiden Häupter gegeneinander auf dem Herzen hatten oder voneinander wünschten. Der Kaiser rechtfertigte sein Bündnis mit England und die von ihm verhängte Sperrung spanischer kirchlicher Pensionen für Ausländer, die sogenannte Pragmatik, die an der Kurie böses Blut gemacht hatte. Er verwendete sich bei dem Papste von neuem dafür, daß den Colonna ihre Burgen zurückgestellt würden; auch verlangte er wiederum, daß die Zahl seiner Anhänger im Kardinalskollegium verstärkt werde. Dazu kamen die allgemeinen Fragen der Türkenabwehr, des Konzils, der Herstellung des Friedens in der Christenheit.

Gegen die Ungläubigen hatte das Abendland einmal wieder eine schwere Niederlage erlitten. Kaum je zuvor war ein stattlicheres christliches Heer gegen Ungarn gezogen als dasjenige, das auf Grund der vom Reichstage zu Speyer bewilligten Türkenhilfe unter der Führung des Brandenburgischen Kurfürsten sich im Sommer des Jahres 1542 von Wien aus in Bewegung setzte; es zählte zwanzigtausend Mann zu Fuß und fünftausend Reiter. Aber im Felde versagte es. Uneinheitlichkeit der Zusammensetzung, Geldmangel, Verpflegungsschwierigkeiten traten nur allzu bald auf, Meutereien der Knechte blieben nicht aus. Nur bis Pest, das 8000 Türken verteidigten, kam Joachim, zu einem eigentlichen Sturm, auf die Mauern war seine Streitmacht nicht mehr zu bewegen; so trat er unverrichteter Sache den Rückzug an. Ein Glück noch, daß die Türken ihrerseits den Krieg in diesem Jahre nur lau führten; aber im Sommer 1543 erschien der Großherr wiederum persönlich in Ungarn mit starker Macht. Demgegenüber erschien es fast bettelhaft wenig, wenn der Papst in Busseto dem römischen Könige viertausend Fußtruppen zu senden verhieß: Paul entschuldigte sich damit, daß er eine starke Rüstung unterhalten müsse, um den Kirchenstaat gegen Angriffe der Türken von der See her zu schützen.

In den Besprechungen über die Konzilsangelegenheit bestätigte der Kaiser das, was Granvella Morone gegenüber erklärt hatte: das Konzil sollte uneröffnet bleiben, aber nicht aus der Hand gegeben werden, sondern jederzeitiger Eröffnung gewärtig sein. Damit war auch dem Papste gedient. Dieser wurde der Verlegenheit, die Versammlung zu unpassender Zeit eröffnen zu müssen, überhoben und behielt zugleich die Verfügung über jene. Er zeigte sich also bereit das Konzil wie vormals zu suspendieren.

---

1) Vgl. Nuntiaturberichte Bd. 7, Nr. 143 und 144 und das Schreiben des Kaisers an den römischen König aus Pescara vom 29. Juni 1543 in Wien, Kopialb. 681, Bd. 185ᵃ—186ᵇ; dazu Pastor V, S. 489 ff., Cardauns, Von Nizza bis Crépy, S. 281 ff.

Digitized by Google

Aber wenn er sich dabei die Möglichkeit vorbehalten wollte, künftig, wenn die Zeitlage die Aufhebung der Suspension gestatten werde, die Versammlung an eine andere Malstatt zu berufen, also aus Trient fortzubringen, so bezeichnete der Kaiser das als durchaus unannehmbar; für ihn verlor das Konzil jeden Wert, sobald es aus Deutschland fortverlegt wurde. Doch führte die Aussprache mit dem Papste zu keiner Einigung: es wurde nur beschlossen, letzterer solle die Angelegenheit nochmals im Konsistorium behandeln und danach seine Entscheidung treffen. Diese erfolgte dann auch in Kürze, nämlich schon am 6. Juli nach der Rückkehr des Papstes nach Bologna: das Konzil wurde im Hinblick auf die Zeitlage erneut ad beneplacitum des heiligen Stuhles vertagt und der Legat Morone aus Trient abberufen, aber von Verlegung an eine andere Malstatt war nicht mehr die Rede.

Aufs neue drang in Busseto Karl in den Papst, dieser möge im Kampfe gegen Frankreich der Neutralität entsagend sich mit Entschiedenheit auf seine, des Kaisers, Seite schlagen. War doch die Bundesgenossenschaft der Franzosen mit den Feinden des Christentums so gut wie offenkundig geworden, indem Barbarossa im Dienste Franz' in See gestochen war. Allein dem Papste genügte auch das noch nicht: so lange, schützte er vor, vermöge er nicht an ein Bündnis zwischen dem Franzosen und dem Sultan zu glauben, als er nicht beide Seite an Seite im Felde erblicke.

Doch Paul schien noch nicht sein letztes Wort in dieser Angelegenheit gesprochen zu haben. Es fragte sich nur, ob für seine Bundesgenossenschaft der Kaiser den geforderten hohen Preis zahlen, nämlich Mailand an das Haus Farnese überlassen werde. Schon vor Busseto hatte man von seiten der Farnese den Kaiser in dieser Sache sondiert. Nun sollte sie ihm zumal durch eine Denkschrift des Kardinals Rodolfo Pio von Carpi, eines der wenigen Anhänger, die der Kaiser im heiligen Kollegium besaß, schmackhaft gemacht worden[1]). Karl dürfe, führte der Kardinal aus, Mailand nicht an König Franz geben, dessen Länderdurst dadurch nur noch gesteigert werden würde; aber er dürfe es auch nicht selbst behalten, denn daraus erwüchsen ihm mächtige Feindschaften. Er möge nur Kaiser sein wollen und es als Gewinn betrachten, als solcher große Lehnsleute zu haben. Also gebe er, rät die Denkschrift, Mailand aus der Hand, und zwar an einen einheimischen Großen. Und wer erscheine da passender als der eigene Schwiegersohn, Ottavio, der Enkel des Papstes? Was letzterer für diesen Fall anbot, war nicht gering: eine Million Dukaten, ja, äußerstenfalls das Doppelte, wollte er in bar geben, auch dem Kaiser die Festungen des Herzogtums belassen; außerdem wollte er die Franzosen aus Italien zu vertreiben helfen und

1) v. Pastor V, S. 490, 2: Discorso del R^mo card^inale di Carpi del 1543 a Carlo V Cesare del modo di dominare.

Digitized by Google

auch im übrigen dem Kaiser — in betreff der Herstellung der Colonna usw. — zu Willen sein. Endlich war er bereit die Städte Parma und Piacenza zum Herzogtum Mailand zu schlagen!

Es verdient bemerkt zu werden, daß der kastilische Regentschaftsrat mit dem Prinzen Philipp, dem Sohn des Kaisers, an der Spitze, als Karl ihm von diesem Angebot des Papstes Kunde gab, sich mit Rücksicht auf den kläglichen Stand der Finanzen des Kaisers für die Annahme der päpstlichen Vorschläge aussprach. Ganz anders lautete freilich ein Gutachten, das der schon erwähnte kaiserliche Gesandte in Venedig, der Spanier Diego Hurtado de Mendoza, einige Zeit früher seinem Herrn erstattete. Nach Mendozas Ansicht ist der Papst des Kaisers schlimmster Feind und hat alles Unheil in der Christenheit verschuldet. Will der Kaiser daher Erfolg haben, so muß er den Papst der Möglichkeit berauben Schaden zu stiften: das beste wäre, er ließe Rom durch die Colonna angreifen und mache dem Kirchenstaat ein Ende[1])! Daß Karl so radikalen Vorschlägen kein Gehör gab, begreift man; eher war er geneigt, Granvella zuzustimmen, der, an sich dem Papste kaum freundlicher gesinnt als Mendoza, geraten hatte jenen mit einer unbestimmten Antwort hinzuhalten: „zu dissimulieren." Demgemäß verhieß der Kaiser sich in zwei bis drei Monaten zu entscheiden, nachdem er nämlich diejenigen zu Rate gezogen habe, „denen er Dinge von so großer Tragweite vorzulegen pflege". Und seinem Bruder Ferdinand schrieb er, er werde sich wohl hüten, dem Papste alle Hoffnungen zu nehmen. Aber bei dem tiefen Mißtrauen, das ihn gegen den Papst und dessen Familie beseelte, hat er wohl nie ernstlich daran gedacht seinen Schwiegersohn in Mailand einzusetzen, auch die vorbehaltene Erklärung nie abgegeben.

So verlief die letzte Begegnung zwischen den beiden Häuptern der Christenheit im wesentlichen ergebnislos[2]). Beide schieden aus Busseto mit nicht freundlicheren Gefühlen gegen einander als sie hingekommen waren. Der Papst gab fortan den Franzosen, die in jener kritischen Zeit begreiflicherweise nicht aufhörten ihn zu umwerben, erneut Gehör. Man köderte ihn von französischer Seite damals besonders mit der Aussicht, seine Enkelin Vittoria Farnese, die Tochter Pierluigis, mit einem französischen Prinzen — sogar von dem Herzog von Orléans war die Rede — zu vermählen, erbot sich ihm zu helfen Siena oder Mailand zu erobern u. dgl. m. Mochten aber auch diese Aussichten sich hernach nicht verwirklichen, so konnte doch an Pauls franzosenfreundlicher Gesinnung kein Zweifel sein. Wenigstens zweifelte der Kaiser nicht und ließ seinen Unmut darüber den Enkel Pauls, Kardinal Farnese, spüren, als dieser, wiederum als Trä-

1) Cardauns, S. 289f., nach Sandoval (vgl. S. 290, Anm. 1).

2) „... Vendo o pouco effecto, que daquella vista resultava", sagt Karl in seinen Denkwürdigkeiten über die Zusammenkunft von Busseto: A. Morel-Fatio, Historiographie de Charles V, I (1913), S. 236.

Digitized by Google

ger einer päpstlichen Friedensmission, von Fontainebleau kommend am 21. Januar 1544 in Kreuznach vor ihm erschien. Der Kaiser[1]) ließ den Legaten kaum zu Worte kommen, sondern erging sich ihm gegenüber in den bittersten Vorwürfen gegen den Papst, dessen Parteilichkeit für Frankreich ihn für die Rolle des Vermittlers gänzlich unbrauchbar mache. Auch den Legaten selbst beschuldigte der Kaiser, im französischen Fahrwasser zu segeln. Aber, fügte Karl drohend hinzu, die Zeiten seien seit Nizza andere geworden; solange die Franzosen noch einen Fußbreit Bodens in Italien behaupteten, werde er nicht Frieden schließen!

In diesem stolzen Worte spiegeln sich die Erfolge wider, die dem Kaiser der Krieg mit seinen Widersachern damals schon gebracht hatte. Mit größtem Nachdruck hatte sich Karl, kaum nach Deutschland gelangt, in den Kampf geworfen und zunächst den von Frankreich wie auch von den Schmalkaldenern unzulänglich unterstützten Herzog Wilhelm von Cleve angegriffen, dessen Feste Düren erstürmt und, Furcht und Schrecken um sich verbreitend, seinen Gegner schon Anfang September zur Unterwerfung gebracht. Im Vertrage von Venlo vom 7. September entsagte Wilhelm dem Bündnis mit Frankreich und trat die Länder Geldern und Zütphen, um die der Streit ging, dem Kaiser ab. Seine angestammten Herzogtümer Jülich und Cleve durfte er behalten, mußte sich aber verpflichten sie zum katholischen Bekenntnis zurückzuführen. An die Stelle der dem Herzog von französischer Seite verlobten Braut Johanna d'Albret trat eine Tochter des römischen Königs.

Gleichwohl war der Kaiser noch nicht völlig Herr der Lage. Zwar löste sich infolge seines Sieges über Cleve der Dänenkönig Christian III., der seit 1538 Mitglied des Schmalkaldischen Bundes war, von der Clevisch-Französischen Bundesgenossenschaft und machte am 23. Mai 1544 seinen Frieden mit dem Kaiser, der dafür die Sache seines Schwagers, des vertriebenen Dänenkönigs Christians II., fallen ließ. Ferner zog Karl jetzt aus seiner Bundesgenossenschaft mit Heinrich VIII. Nutzen: seit das mit Frankreich verbündete Schottland, im Felde besiegt und durch den Tod seines Königs Jakob V. der Anarchie preisgegeben, sich mit England vertragen hatte, sah sich letzteres in der Lage dem Kaiser Verstärkungen zu senden. Auf der anderen Seite jedoch hatte der Großherr Suleiman in denselben Tagen, als Karl gegen Herzog Wilhelm zog, die alte ungarische Krönungsstadt Gran erobert; seine wiederum von Barbarossa geführte Flotte wirkte gleichzeitig mit den Franzosen im Mittelmeer zusammen und gewann die Stadt Nizza. Dazu kam, daß der Feldzug, den der Kaiser im unmittelbaren Anschluß an das Clever Unternehmen gegen Frankreich eröffnete, ergebnislos verlief. Karl versuchte sich ohne Erfolg an der Wiedereinnahme

1) Sommario del negotiato del cardinale Farnese per la pace con le due Maestà. Gleichz. Abschr. in Rom, Arch. Vat. Armar. 64 vol. 32, Bl. 5—7.

Digitized by Google

der Festung Landrecy, wogegen es den Franzosen glückte das schon einmal besessene und dann verlorene Luxemburg zurückzuerobern.

Unter diesen Umständen mußte der Kaiser die Entscheidung im Kampf gegen seinen stärksten Widersacher auf das folgende Jahr 1544 verschieben. Er kehrte nach Deutschland zurück und eröffnete in Person am 20. Februar 1544 den nach Speyer berufenen Reichstag, um zu den bevorstehenden Kämpfen die Hilfe des Reichs in Anspruch zu nehmen. Die Stände bewilligten ansehnliche Subsidien, die sie dem Kaiser freistellten gegen die Türken oder gegen Frankreich zu verwenden. Auch die Protestanten sonderten sich in dieser Angelegenheit nicht von den übrigen Ständen. In eigenartiger Weise kam hierbei dem Kaiser das gespannte Verhältnis, in dem er offenkundig zu dem Papste stand, zu Hilfe. Auf protestantischer Seite fühlte man sich gleichsam mit Karl gegen einen Papst verbündet, der es trotz der nun nicht mehr abzuleugnenden französisch-türkischen Bundesgenossenschaft mit Frankreich hielt, und die Minister des Kaisers ließen es sich angelegen sein die Evangelischen in dieser Auffassung zu bestärken. Natürlich mußten unter solchen Umständen wiederum gewisse Einräumungen die Belohnung letzterer bilden. Man kam ihnen in betreff der Verfügung über die geistlichen Güter, verstärkten Schutzes gegen Anfechtungen usw. entgegen, wenn auch, gemäß der bei allen Zugeständnissen des Kaisers an die Abgewichenen beobachteten Regel, nur für eine begrenzte Zeit, nämlich bis zum Zusammentritt eines „gemeinen, freien, christlichen Konzils in deutschen Landen". Komme jedoch ein solches in nächster Zeit nicht zustande, so sollte, hieß es im Reichstagsabschied vom 10. Juni, ein neuer Reichstag im kommenden Herbst oder Winter auf der Grundlage von Bedenken, die der Kaiser und die Stände mittlerweile durch gelehrte, friedliche Personen abfassen lassen wollten, eine freundliche Vereinbarung darüber herbeiführen, wie es bis zu wirklicher Vollziehung des Konzils gehalten werden solle. Bis zu dem künftigen Reichstag aber, oder, falls auf ihm es nicht zur erstrebten Einigung komme, bis zu vollkommener Vergleichung auf einem gemeinen christlichen Konzil, Nationalversammlung oder Reichstage soll zwischen den Ständen der Religion halber Friede und Einigkeit herrschen.

Durch die vom Reiche bewilligte Kriegshilfe verstärkt, ergriff der Kaiser im Sommer 1544 erneut die Offensive gegen Frankreich und drang in das feindliche Land ein. Nachdem am 7. August St. Dizier kapituliert hatte, schlug er den Weg nach Paris ein und gelangte einen Monat später bis Château-Thierry, wenige Tagemärsche von der Hauptstadt entfernt. Die Franzosen hatten sich ihm wiederum nicht zur Entscheidungsschlacht gestellt; seit dem Tage von Pavia vermied es Franz, es auf eine solche ankommen zu lassen. So behielt er sein Heer beisammen, während der Kaiser, je weiter er in das feindliche Land eindrang, desto größeren Schwierigkeiten in Zufuhr usw. begegnete. Wie vor sechs Jahren, so stellte sich auch jetzt

Digitized by Google

wieder ein gewisses Gleichgewicht zwischen den beiden Gegnern heraus, von denen keiner hoffen konnte des anderen völlig Herr zu werden. Franz sah seine Hauptstadt bedroht; der Kaiser aber hatte, auch wenn er diese selbst und noch weitere Erfolge gewann, mit stets zunehmendem Widerstand und vermehrten Schwierigkeiten inmitten des feindlichen Landes zu rechnen. Unter solchen Umständen wurden Anfang September Friedensverhandlungen angeknüpft, die schon nach wenigen Tagen zum Abschluß führten.

Noch etwas früher war es auf dem südlichen Kriegsschauplatz, in Oberitalien, nachdem der kaiserliche Oberbefehlshaber Marchese del Vasto eine Niederlage, die ihm die Franzosen unter dem Herzog von Enghien im April 1544 bei Cerisole unweit Turin beigebracht, durch verschiedene glückliche Waffentaten wettgemacht hatte, zwischen den Führern zu einem Waffenstillstand gekommen. Im Mai des Jahres war ferner Barbarossa, der den Winter über in dem ihm von den Franzosen eingeräumten Toulon verbracht hatte, von dort aufgebrochen, allein nicht zu weiteren kriegerischen Unternehmungen im Verein mit den französischen Bundesgenossen; vielmehr kehrte er nach Konstantinopel zurück, freilich nicht ohne auf der Fahrt die Westküste Italiens und die Inseln, soweit diese Gebiete dem Kaiser oder dessen Anhängern unterstanden, zu plündern; das päpstliche Gebiet blieb verschont.

In[1]) Rom hatte man, als der offene Krieg ausgebrochen war, anfangs den Schein der Neutralität zwischen den Streitenden einigermaßen gewahrt; seit dann aber auf dem Kriegsschauplatz in Norditalien die Kaiserlichen die schon erwähnte Niederlage bei Turin erlitten hatten, war die Kurie mehr und mehr in das Lager des Siegers abgeschwenkt. Paul begünstigte jetzt offen die Werbungen für Frankreich im Kirchenstaat und die gegen den Kaiser und dessen Schützling Herzog Cosimo von Florenz gerichteten kriegerischen Unternehmungen der florentinischen Verbannten. Es kam soweit, daß am 23. Mai 1544, nach einem Wortwechsel mit dem heiligen Vater, der Gesandte des Kaisers an der Kurie, Juan de Vega, Rom verließ, ohne sich vom Papste zu verabschieden oder eine Stellvertretung einzurichten. Infolgedessen blieb der Kaiser ein halbes Jahr lang an der Kurie ohne Vertretung und der Nuntius bei jenem, Giovanni Poggio, nahm in Aussicht seinerseits den Kaiserhof zu verlassen. In Rom aber traten die Farnesen mit dem französischen Bevollmächtigten, Kardinal Ippolito von Este, in eifrige Verhandlungen über ein Bündnis des heiligen Stuhles mit Frankreich ein.

Um die nämliche Zeit faßte der in den Diensten Pierluigi Farneses stehende Claudio Tolomei eine Denkschrift ab, die es unternahm die praktisch

1) Vgl. zum folgenden A. von Druffel, Kaiser Karl V. und die römische Kurie 1544—1546. I. Vom Speyrer Reichstag bis zur Berufung des Trienter Konzils, in der Abh. der histor. Klasse der K. Bayer. Ak. d. Wiss. XIII, Abt. 2 (1877), S. 145 ff.

Digitized by Google

geübte Feindschaft gegen den Kaiser gleichsam theoretisch zu begründen und zu rechtfertigen. Sie bildete das Gegenstück zu dem erwähnten Gutachten des Diego Mendoza. Die Größe des Kaisers, führte Tolomei aus, bedeute das Verderben der römischen Kurie und die Zerstörung Frankreichs komme der Zerstörung des heiligen Stuhles gleich. Der Papst möge daher dem Beispiel seiner großen Vorgänger folgen, die den Schlüssel ihrer Politik allezeit darin gefunden hätten das Kaisertum nicht allzu mächtig werden zu lassen [1]).

In solche Stimmungen traf Ende Juli 1544 die Nachricht von den Speyrer Beschlüssen, den erneuten Einräumungen, die der Kaiser den Protestanten gemacht hatte. Hoch wallte an der Kurie der Grimm über den Monarchen auf; doch entlud er sich nicht sowohl in Taten als in Worten, freilich den heftigsten und leidenschaftlichsten, die vielleicht je — außer in Zeiten erklärter Feindschaft zwischen Sacerdotium und Imperium — von Rom an einen Träger der Kaiserkrone gerichtet worden sind. Ein Breve an letzteren ging unter dem 24. August aus, dessen Inhalt eine lange pathetische Strafpredigt bildete dafür, daß in dem erwähnten Reichsbeschluß Karl sich erkühnt habe, ohne der Mitwirkung des Papstes irgendwie zu gedenken, sowohl ein allgemeines Konzil in Aussicht zu stellen als auch von einem Konzil der deutschen Nation zu sprechen und für einen künftigen Reichstag Verhandlungen über die Religionsfrage zu verheißen, nicht minder Bestimmungen über den kirchlichen Besitz zu treffen: das alles seien Eingriffe in das göttliche Recht. Aber das Strafgericht des Allmächtigen werde, wenn der Kaiser auf dem eingeschlagenen Wege beharre, nicht ausbleiben, es werde Karl ebenso wenig verschonen, wie es alle die so zahlreichen Kirchenfeinde verschont habe, die sich von den Zeiten eines Nero und Domitian an jemals erhoben hätten. Nicht dem Kaiser stehe es zu in Sachen der Religion und der Kirchengüter zu entscheiden, sondern seine Sache sei es lediglich dem seinen Arm zu leihen, der dafür allein zuständig sei, dem Papste, der ihn zärtlich liebe und den er nicht zwingen möge mit Strenge wider ihn vorzugehen [2]).

„Gott hat, glaube ich, den Farnesen den Verstand genommen", schrieb der Gesandte Herzog Cosimos an der Kurie, Averardo Serristori, nachdem ihm das „Tadelsbreve" (so hat man wohl den Erlaß vom 24. August 1544

1) Discorso di Claudio Tolomei a Paolo III., si venghi a dichiarar imperiale o francese. Cardauns, S. 334 f. — Derselbe, S. 335—337 über die freilich ohne Erfolg gebliebenen gleichzeitigen Bemühungeu Frankreichs und des heiligen Stuhles, Venedig für ihre antikaiserliche Politik zu gewinnen.

2) In der endgültigen Fassung vom 24. August 1544 ist das Breve zuletzt gedruckt worden bei Ehses, Concil. Trid. IV, S. 364 ff., Nr. 276. Vgl. dazu v. Druffel a. a. O., S. 214 ff., sowie über die verschiedenen Fassungen, die Art und den Zeitpunkt der Übersendung und Überreichung an den Kaiser, Nuntiaturberichte Bd. 7, S. XL ff. und Joachim Müller, Die Politik Kaiser Karls V. am Trienter Konzil 1545, in Zeitschr. f. Kirchengesch. 44 (N. F. 8), S. 399 ff.

Digitized by Google

bezeichnet) bekannt geworden war: „Hätten sie den Willen gehabt Fehler zu begehen, sie hätten es nicht anders anfangen können!“ Man fragt sich in der Tat, welchem Zweck eine so maßlose Auslassung eigentlich dienen sollte. Fest steht, daß der Erlaß nicht das Erzeugnis einer plötzlichen, zornigen Aufwallung war; vielmehr hat man sich zu dessen Abfassung wochenlang Zeit genommen und der Text hat bis zu seiner endgültigen Feststellung mehrere Fassungen — übrigens in der Richtung einer gewissen Abschwächung — durchlaufen. Es schien, daß der Papst, indem er nicht die Entschlossenheit fand zu handeln, d. h. das Bündnis mit Frankreich abzuschließen und dem Kaiser als erklärter Feind gegenüberzutreten, sich wenigstens die Genugtuung verschaffen wollte letzteren mit Worten, die bis an die äußerste Grenze des Erträglichen gingen, anzugreifen. „Kühn war das Wort“, möchte man mit dem Dichter sagen „da es die Tat nicht war!“ Wenn übrigens die Kurie das Breve auch zur Kenntnis des römischen Königs und der katholischen deutschen Fürsten brachte, so geschah das wohl in der Absicht, die Empfänger gegen die Kompromißpolitik, zu der der Kaiser, wie man in Rom glauben mußte, zurückzukehren im Begriff stand, scharfzumachen.

Der Kaiser selbst war gegen die Vorwürfe des heiligen Vaters, die er nicht verdient zu haben meinte, nicht unempfindlich, doch verschmähte er es auf das Breve zu antworten, weil, wie er in seinen Kommentarien schreibt, das nicht hätte geschehen können, ohne die Würde und das Ansehen des einen wie des andren zu gefährden. Was er aber unterließ, wurde von protestantischer Seite besorgt[1]). Hier hat man anfangs nicht an die Echtheit des Breve glauben wollen, sondern letzteres bezeichnenderweise für eine Satire auf das Papsttum angesehen; als dann aber die Wahrheit durchdrang, da haben sowohl Luther wie Calvin Anlaß genommen, sich mit den Ansprüchen des Papsttums, wie das Tadelsbreve sie entwickelt, wirksam auseinanderzusetzen. Einer Nachricht zufolge soll es Granvella gewesen sein, der das Schriftstück den Evangelischen zugänglich gemacht und sie ermutigt habe ihm die größte Öffentlichkeit zu geben. Aber das klingt wenig glaublich; sieht man doch nicht ein, was den Minister des Kaisers bewogen haben könnte, die Kluft zwischem letzterem und dem Papst geflissentlich zu vertiefen. Denn Karl hat den Wortlaut des Breve erst kennen gelernt, als er schon mit seinem französischen Gegner Frieden geschlossen hatte, und dies Ereignis führte, wie wir noch des Näheren sehen werden, in seinen Folgen über das Zerwürfnis mit dem Papst hinweg.

Der Friede zwischen den beiden Monarchen kam am 18. September 1544 im kaiserlichen Hauptquartier zu Crépy zwischen Soissons und Paris zustande. Zur dauernden Beseitigung der territorialen Streitigkeiten griff

1) Vgl. v. Druffel a. a. O., S. 220—236.

Digitized by Google

man auf die Auskunft zurück, die schon seit dem Nizzaer Waffenstillstand erwogen worden war, nämlich den jüngsten französischen Prinzen Herzog Karl von Orléans in das Haus Habsburg zu vermählen und auf Kosten des Kaisers mit Land und Leuten auszustatten. Der Herzog sollte, überkam man nunmehr, entweder mit der Hand der Tochter des Kaisers die burgundischen Niederlande gewinnen oder eine Tochter König Ferdinands ehelichen und in diesem Falle das Herzogtum Mailand als kaiserliches und Reichslehen erhalten, so zwar daß zwischen diesen beiden Möglichkeiten der Kaiser die Entscheidung innerhalb vier Monaten treffen sollte; der Überlassung der einen oder anderen Herrschaft aber sollte die Vollziehung der Ehe des Prinzen mit der Habsburgerin vorhergehen, für die eine weitere Frist von vier bzw. acht Monaten anberaumt wurde.

Die Gegenleistung des französischen Königs für ein so gewichtiges Freundschafts- und Friedensunterpfand bestand außer der Rückgabe von Savoyen und Piemont an den Herzog, den Schwager des Kaisers, darin, daß er versprach letzterem zur Wiedereroberung Ungarns mit ansehnlicher Mannschaft — man bemaß ihre Zahl auf sechshundert Berittene und zehntausend Fußgänger — zu Hilfe zu kommen und mit Karl „zur Bekämpfung des Türken und anderer Ungläubigen" zusammenzuwirken. Diese etwas vage Bestimmung erhielt dann ihre Erläuterung in einem am Tage nach dem Friedensschluß, dem 19. September, zu Meudon vollzogenen Geheimabkommen. Es hieß hier[1]): Franz verpflichtet sich, seinem Partner dem Kaiser sowie dem römischen König aufrichtig und nach bestem Vermögen in allem behilflich zu sein, was zur Befriedung Deutschlands und zur Beilegung des dort herrschenden Zwiespalts in der Religion dienen kann, so zwar daß er, sobald es der Kaiser verlangt, diejenigen, die die Beilegung jenes Zwiespalts hindern oder sich dawider auflehnen wollen, für seine Feinde erklärt. Auch ist er, falls es für den Kaiser nötig werden sollte gegen die neuen und verdammenswerten Sekten Gewalt zu brauchen, einverstanden, daß die Truppenhilfe, die er gegen die Türken zugesagt hat, gegen die Ketzer Verwendung finde.

So der Friedensvertrag und das begleitende Geheimabkommen. Von allen diesen Festsetzungen und Verheißungen ist nichts zur Vollziehung gekommen! Zwar hat der Kaiser, wenn auch mit erheblicher Verspätung, nämlich erst am 22. März 1545, die ihm vorbehaltene Entscheidung hinsichtlich der dem Herzog von Orléans zu übertragenden Herrschaft getroffen und sich für Mailand ausgesprochen, und vier Wochen später hat sich der Prinz als sein zukünftiger Verwandter an seinem Hoflager zu Antwerpen eingestellt; allein weder bei diesem Anlaß noch in den nächsten Monaten sind, soviel wir zu sehen vermögen, Vorbereitungen für die Vollziehung seiner

1) Den Text dieses Geheimvertrags fand vor kurzem Ad. Hasenclever in gleichzeitiger Abschrift unter englischen Handschriften und veröffentlichte ihn in Zeitschr. f. Kirchengesch. 44 (N. F. 8), S. 418—425 (1926).

Digitized by Google

Ehe mit der ihm zugesagten Nichte des Kaisers, geschweige denn seiner Einsetzung in Mailand getroffen worden. Als dann aber der Herbst ins Land kam, weilte der Bräutigam nicht mehr unter den Lebenden: schon am 9. September 1545 war er von einem plötzlichen Tode ereilt worden. Damit entfielen alle Aussichten, die sich an seine Person geknüpft hatten; freilich blieb infolgedessen Savoyen-Piemont bei Frankreich.

Auch die vorgesehene Hilfe gegen die deutschen Ketzer ist, als zwei Jahre nach Crépy-Meudon der Kaiser wider diese das Schwert zog, von Franz nicht geleistet worden. Immerhin verschaffte der Vertrag mit dem zähen Gegner dem Kaiser wenigstens eine Atempause: er konnte, von Frankreich ungehindert, seine Vorbereitungen zu dem vielleicht schwersten Kampfe seines Lebens treffen. Auch für die künftige Gestaltung der Beziehungen Karls zur römischen Kurie mußte der Vertrag von Crépy zu einem bedeutsamen Wendepunkt werden.

Digitized by Google

V. Schmalkaldischer Krieg und Ausgang, 1545—1549.

Es ist hier nicht der Ort, die Umstände näher zu entwickeln, die den Kaiser zu dem Entschluß gebracht haben die Schmalkaldener Bundesverwandten mit Krieg zu überziehen. Ausschlaggebend für Karl war schließlich die Erkenntnis, die nach Scheitern der Reunionsversuche von 1540 und 1541 sich ihm allmählich aufdrang, daß, wenn er der Entwicklung freien Lauf ließe, der weitaus größte Teil Deutschlands der römischen Kirche und damit auch der kaiserlichen Oberhoheit unrettbar verloren gehen würde. Wo blieb die Autorität des Kaisers, wenn dieser es ruhig hingehen ließ, daß die Schmalkaldener einen Fürsten des Reichs, wie Heinz von Wolfenbüttel, mit Waffengewalt überzogen, sein Land ihrem Bekenntnis zuführten und ihn, als er versuchte, das Seinige zurückzugewinnen, gefangen nahmen und in Haft behielten? Und war nicht auch die Nachfolge des Hauses Habsburg im Kaisertum bedroht, wenn das Kurfürstenkollegium, wie zu erwarten stand, durch den Zutritt des der Reformation zugetanen Kölner Erzbischofs zu den drei weltlichen Mitgliedern eine neugläubige Mehrheit erhielt? So trafen hier die wesentlichsten Belange Karls als Habsburger, als Inhaber der höchsten Reichsgewalt und als Schutzherr der abendländischen Christenheit gleichsam in einem Punkte zusammen, um ihm wider seine inneren Gegner das Schwert in die Hand zu drücken.

Schon war jedoch der Protestantismus so stark, daß Karl es nicht wagte den Stier an den Hörnern zu packen und die Religionsfrage als solche zum Kriegsgrund zu nehmen. Er sah sich gezwungen einen Umweg einzuschlagen, und dieser führte über das Konzil. Daß diesem höchsten Glaubenstribunal des Mittelalters der sächsische Kurfürst und seine Verbündeten Anerkennung und Gehorsam versagten, daß sie sich weigerten ihm ihre Sache anheimzustellen, sollte die Parole zum Kriege abgeben. Voraussetzung dazu aber war, daß die beiden höchsten Gewalten des Mittelalters sich gemeinsam und einmütig hinter das Konzil stellten. Der Kaiser konnte also der Mitwirkung seines geistlichen Gegenspielers nicht entbehren.

Selten[1]) wohl ist Überschätzung der eigenen Macht und Überheblichkeit

1) Zum folgenden vgl. besonders den 8. Band der Nuntiaturberichte (1545—1546), Text und Einleitung.

Digitized by Google

so schnell zu Fall gekommen, wie es im Jahre 1544 der römischen Kurie begegnete. Kaum hatte der Überbringer des „Tadelsbreve" sich zum Kaiser auf den Weg gemacht, als man in Rom durch die Kunde überrascht wurde, daß Karl sich mit seinem französischen Gegner vertragen und dem Krieg ein Ende gemacht habe. Wohl war der Kaiser aus letzterem nicht eigentlich als Sieger hervorgegangen; allein er stand seit dem Friedensschluß ohne Gegner da und mochte seine Machtmittel verwenden, wie es ihm beliebte. Hatte ihm die Kurie noch jüngst vorschreiben zu können gemeint was er tun nnd was er nicht tun sollte, so hatte sich das Blatt gewandt und der Kaiser war der Herr der Sachlage. Der Papst mußte froh sein, wenn Karl ihm zu einem Rückzug goldene Brücken baute. Und dazu schien dieses bereit zu sein. Er streckte der Kurie die Friedenshand entgegen. Wolle der Papst diese ergreifen und festhalten, sagte Granvella einem Agenten Pierluigis im November des Jahres, so dürfe man zwischen ihnen beiden eine engere Verbindung als sie je bestanden erhoffen! Das wollte besagen: der Kaiser erwarte, daß Paul sich seiner Politik anschließe und unterwerfe. Und der Farnese widerstrebte nicht, sondern bequemte sich unter dem Zwange der Not der veränderten Lage der Dinge an, zumal auch in der Angelegenheit des Konzils.

„Er fürchtet das Konzil wie das Feuer", hatte vor nicht langem Granvella geurteilt, und der größte Teil der übrigen zeitgenössischen Staatsmänner urteilte nicht anders und ließ sich darin weder durch die wiederholten anscheinenden Vorbereitungen und Veranstaltnngen der Kurie für die Abhaltung des Konzils noch durch die Versicherungen und Erklärungen des Papstes irre machen. Recht bezeichnend ist es auch, daß einer der Prälaten der Kurie selbst, Bischof Tommaso Campegi von Feltre, als er im Jahre 1542 beauftragt wurde dem Papste ein Gutachten zur Konzilsfrage zu erstatten, dieses in doppelter Form lieferte: einmal für den Fall, daß es dem heiligen Vater mit dem Konzil Ernst sei, das andere, falls jener letzteres in Wahrheit nicht wünsche. So saß denn Paul schon ein volles Jahrzehnt auf dem päpstlichen Stuhle, ohne das so viel begehrte Heilmittel zur Anwendung gebracht zu haben. Als aber jetzt nicht nur der Kaiser ihn nachdrücklich mahnte, sondern auch von König Franz ein Schreiben einlief, das auf Konzilseröffnung innerhalb drei Monaten drang, hob Paul, nachdem ihm so die Gewißheit geworden war, daß beide Monarchen zur Zeit eines Sinnes waren, die Suspension des Konzils auf und berief es durch Konsistorialbeschluß vom 14. November zum 15. März 1545 erneut ein, und zwar nach Trient[1]). Hatte doch noch auf dem letzten Reichstage zu Speyer der Kaiser ein Konzil in deutschen Landen verheißen! Der Papst unterwarf sich also hier den Speyerer Schlüssen, die er nnr drei Monate

1) Kurz darauf, noch im Laufe des Novembers, kehrte der kaiserliche Gesandte Juan de Vega nach Rom zurück und nahm seine amtliche Tätigkeit an der Kurie wieder auf.

Digitized by Google

früher so kräftig verdammt hatte. Ja, er bewilligte auch, freilich nach anfänglichem heftigen Sträuben, daß zu dem Reichstag, den gemäß den Festsetzungen von Speyer der Kaiser für den 6. Dezember des nämlichen Jahres nach Worms einberufen hatte, ein päpstlicher Legat als außerordentlicher Bevollmächtigter der römischen Kurie entsandt werde, und fertigte dementsprechend, nachdem die Eröffnung des neuen Reichstages sich bis in den Frühling 1545 verschoben hatte, um Mitte April seinen eigenen Enkel, Kardinal Farnese, nach Worms ab. Gleichzeitig veranlaßte Paul, daß zur Beschwichtigung des aufs neue rege gewordenen Argwohns des Kaisers, als ob es der heilige Vater mit dem Konzilswerke wiederum nicht ernst meine, der zum dritten Konzilslegaten ernannte Kardinal Pole, der bis dahin in Rom geblieben war, seinen beiden schon nach Trient abgereisten Amtsgenossen, den Kardinälen Monte und Cervini, nachfolgte. Befriedigt ließ man am Kaiserhofe verlauten: Kardinal Farnese komme, um alles zu tun, was der Kaiser wünschen werde!

Am 16. Mai, in der achten Woche nach dem Beginn der Verhandlungen am Reichstag, zog der Kaiser in Worms ein, einen Tag später, am 17., erschien der Legat. Er kam mit beklommenem Herzen; hafteten doch die wenig erfreulichen Eindrücke seiner letzten Begegnung mit dem Kaiser in den nämlichen Gegenden noch frisch in seiner Erinnerung. Aber seine Beklommenheit wich bald, denn die Aufnahme, die er fand, konnte nicht freundlicher sein. Die alten Schuldbücher, sagte der Kaiser, sollten zerrissen sein! Das war dann die Einleitung zu Eröffnungen von größter Tragweite: Karl sei entschlossen, vertraute man dem Legaten an, gegen die Schmalkaldener das Schwert zu ziehen; dazu bedürfe er aber der Mitwirkung des Papstes. Er erwarte nun von dem Legaten, daß dieser seinen Großvater dazu geneigt mache. Die Eröffnung kam jenem nicht ganz überraschend, nachdem schon während des letzten Winters die Kaiserlichen in Rom von der Notwendigkeit der Herbeiführung einer Verständigung der beiden Häupter zum Zwecke der gewaltsamen Unterwerfung der Abgewichenen gesprochen hatten, aber doch noch ohne bestimmte Vorschläge dazu zu machen. Nun aber vernahm Farnese, daß der Protestantenkrieg der feste Vorsatz des Kaisers und dieser entschlossen sei schon im bevorstehenden Sommer dazu zu schreiten, falls ihn der Papst ausgiebig unterstütze. Im ersten Augenblick konnte Farnese sich des Verdachts nicht erwehren, daß die Mitteilungen, die man ihm machte, im wesentlichen darauf abgesehen seien den Beutel des Papstes zu erleichtern und etwa dem hinsiechenden Nürnberger Bunde auf päpstliche Kosten aufzuhelfen; allein im Fortgang der Besprechungen überzeugte er sich, daß es dem Kaiser mit dem Protestantenkriege durchaus ernst sei, und nun fing auch er Feuer und erklärte sich bereit die Angelegenheit persönlich in Rom zu vertreten und zu fördern. In der Nacht vom 27. auf den 28. Mai verließ er in aller Heimlichkeit Worms und eilte über die

Digitized by Google

Alpen zurück. Am 8. Juni traf er in Rom ein und hier fanden seine Berichte und Mahnungen die beste Aufnahme. Schon am 17. des Monats konnte nach Worms mitgeteilt werden, der Papst sei bereit für das gemeinsame Unternehmen sein Äußerstes zu tun, nämlich ansehnliche Summen flüssig zu machen und an geeigneter Stelle zu hinterlegen, dem Kaiser beträchtliche Einkünfte aus den Mitteln der reichen spanischen Kirchen zuzuweisen und endlich ein eigenes stattliches Hilfskorps zu Roß und zu Fuß aufzustellen und für vier Monate zu besolden.

Der Eilbote, der diese Eröffnungen überbrachte, traf am 28. Juni in Worms ein. Zwar blieb die Höhe der Geldmittel, die der Papst in Aussicht stellte, hinter dem was Karl erwartet hatte, einigermaßen zurück; indes waren das Anstände, über die man hoffen durfte mittels weiterer Verhandlungen ohne besondere Schwierigkeiten hinwegzukommen; jedenfalls fielen sie gegenüber der Bedeutung der grundsätzlichen Einwilligung der Kurie nicht allzu schwer ins Gewicht.

So schien alles im besten Gange; allein bald wurde klar, daß man bei diesem Planen und Erwägen einen mächtigen Faktor nicht gebührend in Rechnung gestellt hatte, nämlich die Zeit. Schon in den ersten Tagen des Juli konnte man sich nicht mehr darüber täuschen, daß keine Möglichkeit bestand noch im laufenden Jahre anzugreifen. Die Vorbereitungen des Kaisers befanden sich noch in den Anfängen; sie waren besonders durch den Umstand verlangsamt worden, daß Karl beflissen war seine Gegner so lange wie möglich in Ungewißheit über das ihnen drohende Schicksal zu belassen. Der Krieg mußte also bis auf den Frühling des nächsten Jahres 1546 verschoben werden und wurde damit überhaupt ins Ungewisse gestellt, denn wer konnte voraussehen, ob die Verhältnisse die Ergreifung der Waffen dann noch zulassen würden? An Schwierigkeiten fehlte es ohnehin nicht; selbst in der nächsten Umgebung Karls waren die Meinungen, ob man das Unternehmen überhaupt wagen solle, bis fast zuletzt geteilt. Einmal ist auch der Kaiser wankend geworden. In den letzten Tagen des Jahres 1545 warfen ihn in Utrecht schwere Anfälle seines gichtischen Leidens aufs Lager. Da wurde denn ernstlich erwogen, ob er nicht nach Brüssel zurückkehren solle, um sich dort einer längeren gründlichen Kur zu unterziehen. Das aber wäre, wie der kaiserliche Beichtvater Soto den Päpstlichen sagte, mit Verzicht auf den Protestantenkrieg gleichbedeutend gewesen. Allein Karl hat durchgehalten und die Umstände haben sich auch weiterhin günstig für ihn angelassen. So glückte es ihm, die Vermittlung zwischen England und Frankreich, der sich im Herbst 1545 die Schmalkaldener mit großem Eifer unterzogen, um jeden Erfolg zu bringen. England blieb, obwohl im Frieden von Crépy vom Kaiser in unrühmlicher Weise im Stich gelassen, auf seiner Seite und setzte den Krieg mit Frankreich fort, das seinerseits die Schotten erneut gegen ihre südlichen Nachbarn aufhetzte. Unter solchen Umständen

Digitized by Google

hatte der Kaiser von Frankreich zunächst nichts zu besorgen, obwohl, wie wir schon hörten, durch den Tod des Herzogs von Orléans der geplanten Versöhnung zwischen den Häusern Habsburg und Valois der Boden entzogen und der alte Zustand mit allen seinen Unklarheiten und Gefahren wiederhergestellt worden war. Doch wurden die Unterhandlungen wieder aufgenommen. Der Kaiser wäre bereit gewesen, den Franzosen, die ja mit dem Besitz von Savoyen-Piemont noch einen Fuß in Italien stehen hatten, Savoyen zu belassen, wofern sie nur Piemont geräumt hätten; allein letzteres verweigerten jene.

Auf der anderen Seite hielt nun der Papst den Augenblick für günstig, um aus der neu angebahnten Verbindung mit dem Kaiser für sich und sein Haus Kapital zu schlagen. Waren letzterem Siena und Mailand entgangen, so richteten sich die Gedanken des Papstes jetzt darauf, den Seinigen eine Ausstattung aus kirchenstaatlichem Gebiet zu verschaffen, und zwar faßte er dazu die Städte Parma und Piacenza ins Auge. Schon zu Anfang des Jahres 1545 ließ man den Kaiser über diesen Plan sondieren, begegnete aber bei ihm unverhehlter Abneigung. Als dann jedoch Karl um die Bundesgenossenschaft des Papstes warb, glaubte letzterer den Streich wagen zu dürfen. Damals hatte die in das Haus Farnese vermählte Tochter des Kaisers ihre Abneigung gegen den ihr aufgedrungenen Gatten soweit überwunden, daß sie sich ihm nicht länger versagte; es zeigte sich, daß sie guter Hoffnung war. Aber noch bevor dann Margareta am 27. August einem Zwillingspaar, Urenkeln des Papstes und Enkeln des Kaisers, das Leben gab, veranlaßte jener am 19. August, freilich gegen starken Widerstand im heiligen Kollegium, einen Konsistorialbeschluß, wonach Parma und Piacenza mit ihrem Gebiet als päpstliches Erblehnsherzogtum an Pierluigi, den Sohn des Papstes, übertragen werden sollten, wogegen den Farnesen auferlegt wurde die Herrschaften Camerino und Nepi an den Kirchenstaat zurückzugeben[1]). Man gab sich bei diesem Handel den Anschein, die Belange des letzteren gewahrt und in Anbetracht des künftigen Wegfalls der angeblich außerordentlich hohen Verwaltungskosten für Parma und Piacenza eigentlich ein gutes Geschäft gemacht zu haben; in Wahrheit handelte es sich um eine schwere Beraubung der Kirche zugunsten der Familie des Papstes.

Der Kaiser verbarg seinen Unwillen nicht; er beklagte es, daß der Papst, indem er dem allgemeinen Besten seine Sonderbelange vorangehen lasse, die öffentliche Meinung abermals gegen sich einnehme; aber — insoweit hatte Paul richtig gerechnet — er gab seinem Unwillen wenigstens fürs erste keine äußere Folge; freilich war er auch zur ausdrücklichen Anerkennung der päpstlichen Maßnahme nicht zu bringen, fuhr vielmehr fort von Pier-

1) Camerino hatte Ottavio inne (s. o. S. 36); er erhielt jetzt als Ersatz von Pierluigi dessen Herrschaft Castro.

Digitized by Google

luigi als dem „Herzog von Castro" zu sprechen. Daß es Karl in hohem Maße unerwünscht sein mußte, das Geschlecht des Papstes, zumal in der Person Pierluigis, an den Grenzen seiner Herrschaft sich festsetzen zu sehen, lag auf der Hand. Und nach kurzen Jahren sollte, wie wir sehen werden, aus dieser Saat des Papstes eine blutige Ernte aufgehen!

Mittlerweile gingen die Verhandlungen zwischen den beiden Häuptern fort. Sie galten vornehmlich zwei Angelegenheiten, die infolge der Verschiebung des geplanten gemeinsamen Feldzugs eine neue Regelung erforderten: der Konzilsfrage und dem kaiserlich-päpstlichen Kriegsbündnis. Seit dem März 1545 befanden sich in Trient päpstliche Legaten mit dem Auftrag das Konzil zu eröffnen und zu leiten; doch wurde die Eröffnung dann durch die Entsendung des Kardinals Farnese an den Kaiserhof verzögert, deren Ergebnisse die Kurie abwarten zu müssen glaubte. Dann rückten die Anträge, die Farnese in Worms gemacht wurden, die Angelegenheit des Protestantenkrieges derart in den Vordergrund, daß das Konzil weiterhin uneröffnet blieb. Als endlich jedoch der Krieg bis ins nächste Jahr verschoben werden mußte, ließ sich die Lösung der Konzilsfrage nicht länger umgehen oder hinhalten.

Der Wormser Reichstag war am 4. August geschlossen worden. Der Abschied schwieg gänzlich vom Universalkonzil; er bekundete, daß die Reichsversammlung wegen ungenügenden Besuchs ihren Zweck, eine allgemeine Vereinbarung in der Religionssache herbeizuführen, nicht habe erfüllen können und deshalb auf den Tag der heiligen drei Könige des folgenden Jahres (6. Januar 1546) erstreckt und nach Regensburg verlegt worden sei, an welcher Stätte noch vor der Wiedereröffnung des Reichstags einige fromme, gelehrte und friedliebende Personen von beiden Seiten zu einem Religionsgespräch zusammentreten sollten, dessen Ergebnisse dann dem Reichstag vorzulegen seien. Allein diese Bestimmungen waren, wenigstens von seiten des Kaisers, nicht ernsthaft gemeint, vielmehr darauf berechnet die Gegner in Sicherheit zu wiegen und ihm selbst Möglichkeit und Anlaß zu geben nach Süddeutschland zu gelangen, wo er sich Bayerns versichern und seine in Italien stehenden Veteranen an sich ziehen wollte, um alsdann von hier aus — wie es ja auch hernach geschehen ist — den Krieg zu eröffnen.

Wie aber der künftige Reichstag, so sollte auch das Konzil sich den Plänen des Kaisers anpassen[1]). Diese erforderten einerseits, daß die Versammlung wirklich in Tätigkeit trete. Das in deutschen Landen versammelte Konzil mußte tagen, da seine unzweifelhafte Verwerfung durch die Schmalkaldener ja den Kriegsgrund gegen diese, als die ihrer höchsten Obrigkeit dem Kaiser Ungehorsamen, abgeben sollte; auf der andern Seite aber durfte nach den

1) Vgl. Joachim Müller, Die Politik Karls V., a. a. O., S. 225—275 und 338—427.

Digitized by Google

Absichten Karls in Trient die Entscheidung über die streitigen Lehrstücke nicht vorschnell erfolgen, vielmehr war so lange wie möglich der Schein aufrechtzuerhalten, daß den Abgewichenen die Möglichkeit offen stehe, bevor das Urteil gefällt werde, von dem höchsten Gerichtshof in Glaubenssachen gehört zu werden. Darum begehrte der Kaiser, daß das Konzil nach seiner Eröffnung die dogmatischen Entscheidungen möglichst hinhalte, wogegen es sehr wünschenswert erschien, daß die Kirchenreform vorgenommen werde, um den Ernst des Konzils zu erweisen und nicht minder auch den Protestanten, denen ja die offensichtlichen Schäden des alten Kirchenwesens den einleuchtendsten Grund znm Abfall gegeben hatten, die Rückkehr zu erleichtern.

Mit dieser Auffassung des weltlichen Oberherrn deckten sich jedoch die Pläne und Absichten der römischen Kurie keineswegs. Scheute man dort eine ernstliche, durchgreifende Reform ohnehin wie die Pest, so wollte man eine solche am wenigsten von einer Versammlung vorgenommen wissen, die so weit außerhalb der eigenen engeren Einflußsphäre tagte. Schon erwog man an der Kurie, ob nicht die veränderte Sachlage, da nun die Ergreifung der Waffen um ein Jahr verschoben werden mußte, die Handhabe bieten möge, um das Konzil wenigstens aus dem nur mit innerem Widerstreben angenommenen Trient zu entfernen. Diese Stadt sei, äußerte der Papst, für die Abhaltung einer allgemeinen Kirchenversammlung in jeder Beziehung ungeeignet; wie unvergleichlich besser gelegen sei doch z. B. Bologna! Allein wie hätte Karl zugeben können, daß das Konzil vom Boden des deutschen Reichs entfernt würde? In diesem Punkte war, wie man in Rom denn auch erkannte, keine Aussicht durchzudringen und so wurde denn noch vor Abschluß des Jahres 1545, am dritten Adventsonntag, dem 13. Dezember, in jener äußersten Südostecke des deutschen Reichs das Universalkonzil eröffnet. Für die Kurie war damit die Ortsfrage keineswegs endgültig entschieden, einstweilen jedoch fügte sie sich. Was aber die Verhandlungen angeht, die das Konzil vornehmen sollte, so kam es zwischen Kaiser und Papst zu einem Kompromiß des Inhalts, daß Reform und Dogma nebeneinander vorgenommen und beschlossen werden sollten. Wie sich bald herausstellte, bedeutete das einen Sieg der Kurie, unter deren Einfluß die Versammlung nicht zögerte dogmatische Beschlüsse von großer Tragweite zu fassen. So richtete man schon in den ersten Monaten der Tagung mittels Feststellungen über Schrift und Tradition eine feste Mauer gegen die Evangelischen auf. Indem man entschied, daß den apokryphen Schriften der gleiche Wert wie den kanonischen Büchern der heiligen Schrift zukomme, ferner daß der Text der Vulgata als authentisch zu gelten habe, endlich daß Tradition und Evangelium gleichwertig seien, wurde das Schriftprinzip der Evangelischen in nachdrücklichster Weise abgelehnt. Und diese schwerwiegenden Entscheidungen traf eine Versammlung, die fast ausschließlich von italienischen und spanischen Bischöfen besucht war; zumal die Nation, um derentwillen

Digitized by Google

das Konzil doch in erster Linie berufen worden war, die deutsche, war überhaupt nicht vertreten: von den deutschen Bischöfen war keiner anwesend, einzig Kardinal Otto Truchseß von Augsburg hatte einen Prokurator in Trient. Ebenso blieben deutsche Theologen völlig aus. Die Leitung der Synode aber lag nicht nur der Form nach bei den Legaten als den Vertretern des Papstes, sondern diese nahmen auch das ausschließliche Recht in Anspruch, die Vorlagen für die Versammlung vorzubereiten und einzubringen. Daß das Ganze ein Hohn auf die Wünsche und Erwartungen der deutschen Nation war und den feierlichen Verheißungen, die ihr immer wieder gemacht worden waren, geradenwegs zuwiderlief, braucht nicht noch besonders gesagt zu werden. Aber auch das, was sich der Kaiser von einem Konzil hatte versprechen dürfen, leistete diese Versammlung nicht. Doch traten die Gegensätze, die hier verborgen lagen, nicht sogleich in die Erscheinung.

Vorerst galt es nun, nachdem der Entschluß des Aufschubs des Krieges gefaßt worden war, dem Bündnis zwischen Papst und Kaiser eine bestimmte urkundliche Fassung zu geben, eine „Kapitulation", wie man sich ausdrückte, aufzusetzen. Wir gehen auf die Einzelheiten der umständlichen Verhandlungen hierüber nicht ein[1]). Nur eines Punktes muß gedacht werden. Hatte der Papst sein Hilfskorps anfangs für nur vier Monate unterhalten wollen, so ließ er sich auf Vorstellung seines Partners jetzt bereit finden diese Frist auf sechs Monate zu verlängern; dagegen weigerte er sich weitergehenden Wünschen Karls nachzukommen, der am liebsten gesehen hätte, daß das Bündnis ohne Festsetzung einer Frist abgeschlossen worden wäre. Nur insoweit kam der heilige Vater entgegen, daß er genehmigte, daß noch sechs Monate nach Beendigung des Waffenganges die beiden Bundesgenossen gegen böswillige Störer zusammenhalten sollten. Allein auch das scheint dem Kaiser nicht genügt zu haben, dessen Ziel es offenbar war den Papst für die Dauer zum Anschluß an seine Politik zu bringen und zumal von Frankreich fern zu halten, mit dessen früher oder später wieder offen zutage tretender Gegnerschaft Karl zweifellos rechnete. Aber sich auf unbestimmte Zeit zu binden lehnte der Papst mit aller Entschiedenheit ab; das alte Mißtrauen, daß so lange zwischen Kaiserhof und Kurie bestanden hatte, war durch die neuerliche Wendung der Dinge keineswegs von Grund aus beseitigt und ausgerottet: ja, es zog eben während dieser Bündnisverhandlungen zumal aus dem Umstande ständig neue Nahrung, daß Karl den förmlichen Abschluß der Kapitulation bis zum letzten Augenblick verzögerte. Wie sehr auch der Krieg gegen die ungehorsamen Reichsstände die Gedanken des Kaisers beherrschte, so entsprach es doch seiner Art, die letzte unwiderrufliche Entscheidung in dieser Angelegenheit so lange in seiner

1) Zum Zustandekommen der Kapitulation vgl. Nuntiaturbericht Bd. 8, Einleitung, S. VIff.

Digitized by Google

Hand zu behalten, bis alle Vorbedingungen erfüllt, alle von dem Monarchen für notwendig gehaltenen Vorbereitungen getroffen waren. Demgegenüber erscheint es verständlich, daß man in Rom sich nicht von dem Zweifel freizumachen vermochte, ob nicht der Partner schließlich sich doch noch mit den einheimischen Widersachern friedlich auseinandersetzen würde. Endlich aber, am 7. Juni 1546, schon von Regensburg aus, an dem nämlichen Tage, an dem seine Verhandlungen mit Herzog Wilhelm von Bayern zum erwünschten Abschluß kamen, unterzeichnete Karl das Kriegsbündnis mit dem heiligen Vater und entsandte den Kardinal Christof Madruzzo, Bischof von Trient, der schon vorher als Mittelsmann zwischen den Verbündeten tätig gewesen war, mit dem Dokument nach Rom, wo am 26. Juni der Papst seine Unterschrift neben die des Kaisers setzte.

Die so zustande gebrachte Urkunde[1]) bezeichnet als Grund und Anlaß des Bundes, daß die „Protestanten und Schmalkaldener" erklärt haben sich der Entscheidung des Konzils nicht unterwerfen zu wollen. Demgegenüber bezweckt das Bündnis, die nämlichen mit Gewalt zur wahren alten Religion und zum Gehorsam gegen den heiligen Stuhl zurückzubringen; dem Kaiser wird (was allerdings durch die inzwischen verlaufene Entwicklung gegenstandslos geworden war) gestattet zu versuchen, ob etwa dieses Ziel ohne Waffengewalt erreicht werden könne; sind aber die Waffen ergriffen, so darf er nicht ohne ausdrückliche Zustimmung und Willenserklärung des Papstes oder des apostolischen Legaten mit den Gegnern irgendein Abkommen eingehen, das sich auf den Zweck der Unternehmung bezieht oder diese hindern oder verzögern könnte, und zumal ihnen nichts einräumen, was der alten Religion oder den kirchlichen Konstitutionen zuwiderläuft.

Der Papst übernimmt folgende Leistungen: er hinterlegt innerhalb eines Monats nach Unterfertigung der Kapitulation hunderttausend Dukaten in Venedig, nachdem er schon in Augsburg eine gleich hohe Summe hinterlegt hat; diese zweihunderttausend Dukaten haben die Beauftragten des Papstes ausschließlich für die Zwecke der Unternehmung zu verwenden. Weiter schickt der Papst dem Kaiser 12000 Mann italienischer Fußgänger und 500 leichte Reiter, die er sechs Monate lang bezahlt, nebst einem apostolischen Legaten, der das Hilfskorps führt und persönlich dem Kriege beiwohnt. Der Papst gestattet ferner dem Kaiser, die Hälfte der Einkünfte der spanischen Kirchen für ein Jahr an sich zu nehmen und für die Zwecke des Protestantenkriegs zu verwenden. Nicht minder läßt der Papst zu, daß die Lehnsgüter der spanischen Klöster für den gleichen Zweck bis zu einem Ertrage von fünfhunderttausend Dukaten verkauft werden, zu deren Widerlegung der Kaiser den betroffenen Klöstern entsprechende Einkünfte anderer Art zuweisen wird.

1) Gedruckt Nuntiaturbericht Bd. 8, S. 555—558, Nr. 14* (s. die Textbeschreibung).

Digitized by Google

Sollte während des Krieges, und mit der Wirkung diesen zu stören oder zu verhindern, ein Fürst oder Potentat ohne ausreichende Ursache sich in die Angelegenheiten des Papstes oder des Kaisers einmischen, so sind die beiden Verbündeten gehalten gemeinsam alle gebotenen Maßnahmen zu treffen, um zu verhindern, daß der Fortgang und Erfolg des Krieges dadurch beeinträchtigt werde, und zwar soll diese Verpflichtung der beiden Vertragschließenden für die ganze Dauer des Waffenganges und noch ein halbes Jahr darüber in Kraft bleiben.

Allen katholischen deutschen Fürsten und Staaten, geistlichen und weltlichen, und ganz allgemein auch anderen christlichen Fürsten, Staaten und Republiken wird zugelassen dem Bündnis beizutreten, in welchem Falle ein jeder nach Maßgabe seines Ranges an dessen Lasten und Gewinnen teilnimmt.

So ist es also — fast ein Menschenalter nach Luthers Auftreten — dazu gekommen, daß die beiden Häupter der mittelalterlichen Christenheit gegen diejenigen, die sich von der innerlich überwundenen Weltordnung des Mittelalters zu befreien strebten, gemeinsam die Waffen ergriffen. Das Bündnis, das sie miteinander eingingen, ist nicht auf dem Papier geblieben[1]); der Papst hat die gegen den Partner eingegangenen Verpflichtungen pünktlich erfüllt und es kann keinem Zweifel unterliegen, daß ohne die unmittelbare und mittelbare Beihilfe der Kurie der Kaiser den Krieg nicht hätte führen können; Paul hatte diese Hilfe sogar noch erhöht, indem er noch nach Abschluß der Kapitulation seinem Verbündeten gestattet hatte auch die niederländischen Kirchen zu beschatzen.

Nicht geringeren Eifer bewies der Papst bei der Aufstellung des Hilfskorps, das er dem Kaiser zuzusenden verheißen hatte. In Kürze konnten die in 7 Bataillone geteilten Fußtruppen in der Stärke von 11500 Mann gemustert werden; das waren 500 Mann weniger als ausgemacht war; dafür zählte die Reiterei, die gemustert wurde, 660 Mann, also mehr als versprochen war; sie war in 7 Schwadronen eingeteilt. Den Oberbefehl über das ganze Korps führte Ottavio Farnese, unter ihm kommandierte Alessandro Vitello das Fußvolk, Giovanni Battista Savello die Reiterei. Als Legat begleitete das Heer Kardinal Farnese, der am 4. Juli in feierlicher Handlung vom Papste das Kreuz erhielt, gleichzeitig nahm Ottavio die Kriegsfahne entgegen. Der Marsch über die Alpen vollzog sich ohne Schwierigkeit dank der Rückberufung Schärtlins von seinem erfolgreichen Vorstoß nach Tirol: die verhängnisvollen Fehler der Kriegführung der Schmalkaldener beginnen schon hier. Am 7. August erreichte Savello mit der päpstlichen Reiterei die Stadt Landshut, wo der Kaiser weilte, eine Woche später kam das Fußvolk nach. Neben den anderen Verstärkungen,

1) Vgl. zum Folgenden Nuntiaturberichte Bd. 8, Einleitung, S. XIV ff.

Digitized by Google

die Karl in jenen Tagen zukamen, haben die Italiener beigetragen letzteren aus einer nahezu verzweifelten, den Zugriffen eines entschlossenen Gegners fast hilflos ausgesetzten Lage zu befreien. Karl war von dem Erscheinen der Päpstlichen hoch befriedigt; sie machten auf ihn den besten Eindruck, ließen es auch, wo man sie einsetzte, nicht an sich fehlen.

Aber die anfängliche Befriedigung und das gute Einvernehmen hielten nicht an. Die spanischen Kerntruppen des Kaisers unter ihrem Führer dem Herzog von Alba traten den Italienern mit Überhebung entgegen und letztere klagten bald, daß sie in der Verpflegung, in der Güte der Quartiere und allem übrigen zurückgesetzt würden. Die Gemeinen beschwerten sich auch, daß ihnen ihr Sold weder regelmäßig noch vollständig ausgezahlt werde. Hier lag, wie es scheint, der Fehler bei dem Führer Herzog Ottavio, der sich mit einem prunkenden Gefolge vornehmer Herren umgeben hatte und diese, obwohl sie nicht als Frontkämpfer gelten konnten, bei den Lohnzahlungen auf Kosten der Gemeinen bevorzugte. Die Folgen zeigten sich bald. Räubereien und Plünderungen griffen ein, denen auch die härtesten Strafen der Vorgesetzten nicht zu wehren vermochten. Dazu kamen die schädlichen Einwirkungen eines rauhen, naßkalten Herbstes und Winters auf die mangelhaft ernährten Südländer. Krankheiten brachen aus, Desertationen nahmen zu und nach etwa halbjährigem Verweilen auf dem Kriegsschauplatz war das päpstliche Fußvolk auf den fünften Teil seines Bestandes zusammengeschmolzen, es zählte höchstens noch zweitausend Kombattanten.

Wenn der Kaiser in diesen Ergebnissen die Folge mangelnden Eifers auf päpstlicher Seite erblickte, so war das nicht berechtigt. Aber ein näheres, auf gegenseitiges Vertrauen begründetes Verhältnis zwischen den beiden Verbündeten führte auch der gemeinsam durchgeführte Feldzug nicht herbei. Noch bei dessen Eröffnung konnte der Papst den Argwohn kaum überwinden, daß der Kaiser es vielleicht doch nicht ernst meine. Wenn Paul dann aber, um dem Partner den Rücktritt von dem Unternehmen unmöglich zu machen, an die katholischen Monarchen und Staaten Breven ausgehen ließ, in denen er als Ziel des Krieges die Ausrottung des Protestantismus bezeichnete; ja, wenn er den Text des Kriegsbündnisses den Eidgenossen mitteilte, von denen er ohne weiteres den Schmalkaldenern zugänglich wurde, die sich beeilten ihm die größte Öffentlichkeit zu geben, so mußte dies Verfahren den Kaiser, in dessen Heere, wie auch dem Papste nicht unbekannt sein konnte, eine Anzahl protestantischer Fürsten kämpfte, mit Entrüstung gegen seinen Bundesgenossen erfüllen. Auf der andern Seite durfte, als nach dem Abzug der Schmalkaldener von der Donau eine Reihe oberdeutscher Stände sich dem Kaiser unterwarf und dieser mit ihnen in Verhandlungen eintrat und Vereinbarungen traf, ohne daran die Vertreter des Papstes im geringsten zu beteiligen, dieser, auch wenn es noch nicht die endgültige Aus-

Digitized by Google

einandersetzung betraf, sich nicht ohne einige Berechtigung über Bruch des Bündnisses durch seinen Verbündeten beklagen.

Viel schwerere Anstände noch ergaben sich aus dem Fortgang des Konzils[1]). Bei der abweichenden Stellung, die der Kaiser einer- und die Kurie andererseits in dieser Angelegenheit von vornherein einnahmen, mußte einmal der Augenblick kommen, wo die hier liegenden unvereinbaren Gegensätze sich nicht mehr verhehlen ließen. Zunächst freilich wünschte keiner der beiden Partner den Bruch und so gehen diesem monatelange Verhandlungen vorauf, die, da keiner von seinem Standpunkt abging, im Grunde von Anfang an zum Scheitern verurteilt waren.

Wir erinnern uns, daß man in Trient vorschnell wichtige dogmatische Entscheidungen traf, insbesondere dem Alten und Neuen Testament als Quellen der kirchlichen Lehre die Tradition gleichwertig an die Seite setzte. Letzteres geschah am 8. April 1546 in der vierten Session der Versammlung. Eine neue Sitzung wurde auf den 17. Juni des Jahres anberaumt; hier sollte die Lehre von der Erbsünde festgelegt werden, also wiederum ein Gegenstand, der an den Kern des dogmatischen Zwiespalts zwischen der alten Kirche und den Evangelischen rührte. Zwar erhoben der kaiserliche Gesandte in Trient, wie auch die schwache kaiserliche Partei unter den Konzilsvätern gegen diese Absicht der Päpstlichen Widerspruch. Aber es war vergebens. Selbst die Warnungen des Nuntius Girolamo Verallo vom Kaiserhofe her verhallten wirkungslos[2]). Vom Papste in ihren Absichten bestärkt, brachten in der feierlichen Sitzung am festgesetzten Tage die Legaten die Lehre von der Erbsünde zur Abstimmung und zum Beschluß. Das geschah also am Vorabend der Eröffnung des Feldzuges. Der Kaiser mußte zunächst gute Miene zum bösen Spiel machen, zumal als nun der Krieg keine schnelle Entscheidung brachte, sondern die Gegner einander monatelang an der Donau umkreisten, bevor es der überlegenen Taktik Karls gelang die Schmalkaldener zum Abzug und Auseinandergehen zu bewegen. Solange bis das erreicht war, mußte es Karl schon als Gewinn betrachten, daß es ihm gelang die Verlegung oder die Suspension des Konzils, die das eigentliche, nie aus den Augen gelassene Ziel der Kurialen blieb, zu verhindern. Im übrigen verliefen freilich die Dinge in Trient auch weiterhin keineswegs den Absichten und Wünschen des Kaisers gemäß. Wohl kam eine weitere Sitzung einstweilen nicht zustande, aber die Beratungen gingen ununterbrochen fort und man rüstete sich nunmehr in das Herzstück der protestantischen Lehre, das Dogma von der Rechtfertigung, vorzustoßen. Das bedeutete aber zugleich eine starke Herausforderung des

1) Zum Folgenden vgl. den neunten Band der Nuntiaturberichte; die bezüglichen Konzilsbeschlüsse sind mitgeteilt bei C. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Katholizismus.

2) Nuntiaturberichte a. a. O., S. 76, Anm. 2.

Digitized by Google

Kaisers, der endlich am 26. Oktober einen seiner Vertrauten, den Spanier Don Juan de Mendoza, mit Sonderaufträgen an die Kurie abfertigte[1]). Er ließ dieser nochmals auseinandersetzen, weshalb und wie sehr er des Konzils, dem die Abgewichenen zu unterwerfen der Zweck des Krieges sei, bedürfe; die Auflösung des Konzils würde daher die glänzendsten Waffenerfolge wirkungslos machen. Auch einer Verlegung der Versammlung könne er nicht zustimmen, da sie den Bruch der Zusagen bedeuten würde, die er zumal auch seinen protestantischen Bundesgenossen gemacht habe. In den Gang der Verhandlungen beabsichtige er, ließ Karl weiter erklären, nicht einzugreifen, aber er mahne, die Behandlung der Rechtfertigungslehre, als des allerwichtigsten der bestittenen Punkte, zum mindesten nicht zu überstürzen, vielmehr darüber doch auch den deutschen Bischöfen oder zum allerwenigsten ihren Theologen die Möglichkeit zu geben gehört zu werden; ebenso erscheine es angemessen, von den vornehmsten altgläubigen Hochschulen Gutachten in dieser Frage zu veranlassen. In Übereinstimmung hiermit erhoben auch in Trient die kaiserlichen Prälaten Bedenken gegen die Weiterberatung gerade dieses Punktes.

Demgegenüber faßte man nun auf kurialer Seite Hoffnung eben hier einen Weg finden zu können, der zur Befreiung von dem Alb des Konzils führe. Man zeigte sich geneigt die Behandlung des anstößigen Gegenstandes zu unterbrechen; da nun aber, folgerte man, in diesem Falle gemäß dem erwähnten Beschluß, wonach Dogma und Kirchenreform am Konzil stets nebeneinander behandelt werden sollten, auch die Reformsache zum Stillstand kommen müsse, so schwinde damit überhaupt die Möglichkeit in Trient konziliare Akten vorzunehmen; das Konzil sei also zu suspendieren und zwar, meinte man, entweder ohne Fristsetzung, ad beneplacitum des heiligen Stuhles, oder aber doch auf mindestens sechs Monate, so zwar daß, wenn die Versammlung aufs neue berufen werde, sie nicht wieder in Trient zusammentrete.

Dem ersten Teil dieser Schlußfolgerungen zeigten sich auch die Kaiserlichen in Trient zugänglich: verschwand die Rechtfertigungslehre bis auf weiteres von der Tagesordnung, so schien ihnen dieser Gewinn selbst durch einstweilige Unterbrechung des Konzils nicht zu teuer erkauft zu sein. Um diese Zeit verließ der Legat Kardinal Farnese, den auf sein Ersuchen der Papst wegen Kränklichkeit abberufen hatte, das kaiserliche Heerlager und trat die Rückreise nach Italien an. In Trient angekommen, nahm er hier einen längeren Aufenthalt und unter seinem Zutun einigten sich nun hier die Legaten und die Anhänger des Kaisers am 16. November dahin, daß das Konzil zu suspendieren sei, freilich unter Vorbehalt der Genehmigung dieses Abkommens durch den Papst und den Kaiser. Allein letzterer versagte

1) Die ausführliche Instruktion des Kaisers an Mendoza und seinen Gesandten Juan de Vega in Rom ist gedruckt in Nuntiaturberichte Bd. 9, S. 611—622, Nr. 21*.

Digitized by Google

seine Zustimmung; er beeilte sich durch die Kardinäle Madruzzo und Pacheco dem Legaten mitzuteilen, daß er auf der Fortsetzung der Verhandlungen in Trient bestehe, nicht minder aber auch darauf, daß das vorbereitete Dekret über die Rechtfertigungslehre zum mindesten solange nicht publiziert werde, bis man sehe, wie sich die Dinge in Deutschland weiter entwickeln würden.

Allein die Legaten in Trient waren jetzt entschlossen auf den Kaiser keine Rücksicht mehr zu nehmen. Wenn die Suspension nicht zu erreichen war, so sollten die Verhandlungen ihren ordentlichen Fortgang nehmen, unbekümmert um irgendwelchen Einspruch von auswärts. Waren daher die Vorberatungen über die Rechtfertigungslehre schon bisher ununterbrochen weitergegangen, so förderten die Legaten sie nun um so eifriger und erwirkten noch vor Ende des Jahres einen Konzilsbeschluß, wonach am 13. Januar 1547 eine neue, die fünfte öffentliche Session zur feierlichen Verkündigung des streitigen Dekrets und eines zweiten aus dem Gebiet der Kirchenreform — nämlich über die Residenzpflicht der Bischöfe — vorgenommen werden sollte. Und so geschah es auch. Erst nachdem dergestalt die Entscheidung gefallen war, erfolgte in Rom der Bescheid auf die Werbung, die dort, wie erwähnt, Juan de Mendoza im Namen des Kaisers getan hatte[1]). Der Papst, hieß es hier, könne, zumal nach den bisherigen Fortschritten der Waffen des Kaisers den Abgewichenen gegenüber, nicht die Notwendigkeit einsehen mit Rücksicht auf sie den Fortgang des Konzils hinzuhalten; seiner Ansicht nach würden vielmehr die Festsetzungen der Versammlung das Vornehmen des Kaisers, die Abgewichenen zum Gehorsam gegen den heiligen Stuhl zurückzuführen, nur erleichtern können. Bei alledem habe der Papst sich bereit gezeigt die Suspension des Konzils zu bewilligen; nachdem dieser Weg jedoch die Billigung des Kaisers nicht gefunden habe, sei es unerläßlich, daß das Konzil den ihm gesetzten Aufgaben weiter obliege.

In Deutschland festgehalten nnd vollauf in Anspruch genommen, da die Entscheidung im Kriege ja noch nicht erfolgt war, mußte Karl das Konzil gewähren lassen, das nach der Erledigung der Rechtfertigungslehre die Lehre von den Sakramenten und daneben, als Angelegenheit der Reform, die Hindernisse der Residenz der Bischöfe durchberiet und in seiner siebenten Sitzung vom 5. März 1547 durch Promulgierung der diese Materien festsetzenden Dekrete zum Abschluß brachte. Dann aber erfolgte eine überraschende Wendung. Damals, seit etwa Anfang März, waren in Trient einige Krankheitsfälle eingetreten, die, wie wenigstens die Ärzte der Legaten behaupteten, einen epidemischen Charakter zeigten; am 6. März starb einer der Prälaten des Konzils. Nichts konnte den Legaten erwünschter kommen:

1) Vgl. Nuntiaturberichte Bd. 9, S. 451—461, Nr. 133. (Farnese an Verallo 5. Februar 1547.)

Digitized by Google

ungesucht bot sich ihnen hier ein Anlaß — oder wenigstens ein Vorwand — dar, um die Versammlung aus ihrer Malstatt fortzubringen! Sie verloren keinen Augenblick. Ihr aller Leben sei aufs höchste bedroht, ließen sie sich in der Kongregation vom 10. März vernehmen. Ihrem Antrag gemäß beschloß das Konzil, schon am nächsten Tage eine Sitzung (die achte) stattfinden zu lassen, auf der dann mit knapper Zweidrittelmehrheit beschlossen wurde die Versammlung ungesäumt nach Bologna zu verlegen; schon am Tage darauf sollte der Aufbruch erfolgen. Und so geschah es, wenigstens seitens der Mehrheit. Die Prälaten aus den Ländern des Kaisers jedoch weigerten sich dem Konzilsbeschluß zu gehorchen: sie blieben, die Weisungen des Monarchen erwartend, in Trient. Die französischen Bischöfe verließen zwar die Konzilsstadt, verharrten aber in der Nähe.

Die folgenreiche Maßnahme war derartig übers Knie gebrochen worden, daß auch die Kurie in Rom vor die vollendete Tatsache gestellt wurde. Karl beschuldigte daher zu Unrecht den Papst diesen ihm gespielten Streich veranlaßt zu haben. Allein eben nur der letzte Anstoß war nicht von Paul ausgegangen, der, wie wir sahen, die Entfernung der Kirchenversammlung aus der Einflußsphäre des Kaisers seit langem nicht nur gewünscht, sondern auch auf jede ihm mögliche Weise gefördert hatte. Befürchtete er doch nichts mehr, als daß der Kaiser den Endsieg erringen möge, so lange noch das Konzil zu seiner Verfügung in Trient versammelt sei! Die Nachricht aus Trient von der glücklichen Lösung der heiklen Frage wurde daher in Rom mit lautem Jubel aufgenommen und der kühne Entschluß der Legaten fand allgemeine Billigung, ja, uneingeschränktes Lob.

Der Konzilsbeschluß vom 11. März 1547 stellte offenbar eine schwere Belastungsprobe für das Bündnis der beiden höchsten Gewalten dar. Aber schon glaubte der Papst, von diesem Bündnis vollends abrücken, den Weg des Zusammengehens mit dem Kaiser verlassen zu können.

Wie wir wissen, hatte letzterer von Anfang an gewünscht, dem Bündnis mit der Kurie auch über den nächsten Zweck hinaus, dem es dienen sollte, Dauer und Stetigkeit zu verleihen, wogegen sich allerdings der Papst gesträubt und sich nur für den Zeitraum von sechs Monaten zur Leistung der Kriegshilfe seinem Partner hatte verpflichten wollen. Noch ehe jedoch dieser Zeitraum abgelaufen war, hatte der Kaiser durch Juan de Mendoza, von dessen Sendung nach Rom schon die Rede war, den Papst ersuchen lassen ihm seine Hilfstruppen wenigstens solange zu belassen, wie es der Zweck des zwischen ihnen eingegangenen Bündnisses nötig machen werde. Allein Mendoza fand mit diesem Begehren keine günstige Aufnahme in Rom; erst dann, erklärte ihm der Papst, werde er die Erneuerung des Bündnisses in Erwägung ziehen, wenn Karl zu einer endgültigen friedlichen Vereinbarung mit Frankreich gelangt sei. Unbefriedigt trat Mendoza in den letzten Tagen des Januars 1547 die Rückreise an. Ihm vorauseilend aber überbrachte

Digitized by Google

ein päpstlicher Kurier ein vom 22. Januar datiertes Breve an den Kaiser mit der Ankündigung [1]), daß nach Ablauf der vereinbarten sechs Monate der Papst nunmehr sein Hilfskorps zurückrufe: der Krieg sei ja, hieß es weiter, so gut wie beendigt, wozu der Kaiser lebhaft beglückwünscht wurde. Übrigens beklagte sich der Papst, daß Karl bei seinen Vereinbarungen mit den unterworfenen Ständen weder die Vertreter der Kurie hinzugezogen noch die Belange der katholischen Religion und des Papsttums in dem Maße wie die Kapitulation vorschreibe, gewahrt, auch den amtlichen Vertreter der Kurie, den Nuntius, auf den bei der Abreise des Kardinallegaten Farnese aus Deutschland dessen Befugnisse ausdrücklich übertragen worden seien, von den Dingen der Politik und des Krieges fern gehalten habe.

Als der Nuntius am 2. Februar in Ulm dem Kaiser das Breve des heiligen Vaters überreichte [2]), erwiderte Karl mit bitterem Hohn, er müsse letzterem eigentlich dankbar sein, daß er ihn von dem italienischen Raubgesindel befreie; gleichwohl konnte ihm die unverhüllte Abwendung des Papstes von der Gemeinschaft mit ihm nicht gleichgültig sein. Karl war auch nicht im unklaren, wo der Schlüssel zu der Schwenkung der kurialen Politik zu suchen sei, nämlich bei dem alten Gegner Frankreich.

Im Grunde wurde ja der Friede von Crépy und Meudon schon durch den Tod des Herzogs von Orléans ein knappes Jahr nach seinem Abschluß hinfällig und als dann auch die Unterhandlungen zwischen den beiden Mächten, die jenem Todesfall folgten, fruchtlos verliefen und ohne Ergebnis abgebrochen werden mußten, hatte Frankreich die Freiheit des Handelns dem Kaiser gegenüber zurückgewonnen. Doch band ihm noch der fortgehende Krieg mit England die Hände. Endlich jedoch wurde diesem, und zwar eben in dem Augenblick, da der Kaiser seine letzten Vorbereitungen zur Offensive gegen die Schmalkaldener traf, nämlich am 7. Juni 1546, durch den Waffenstillstand von Ardres einstweilen ein Ende bereitet und Frankreich von jener Fessel befreit. Und alsbald nimmt letzteres seine alte Politik wieder auf dem Habsburger aller Orten Schwierigkeiten in den Weg zu legen [3]). So sucht Franz die Türken zu einem Einfall in Ungarn oder in das Königreich Neapel zu verlocken, so tritt er mit den Schmalkaldenern in Verbindung und bemüht sich, ihnen an Dänemark und den evangelischen Schweizern Bundesgenossen zu werben. Auch in Italien macht sich französischer Einfluß wieder deutlicher bemerkbar. Der König nimmt die eine Zeitlang unterbrochenen Beziehungen zur Markusrepublik mittels Beglaubigung eines

1) Gedruckt Od. Raynaldi, Annales eccles. 1547 § 98; vgl. Nuntiaturberichte Bd. 9, S. 421 ff. Nr. 127. (Farnese an Verallo 22. Januar 1547).

2) Nuntiaturberichte, a. a. O. S. 442 ff. Nr. 132. (Bericht Verallos).

3) Vgl. de Leva, Storia di Carlo V. in correlazione all' Italia Bd. IV, S. 212 ff. Über die Beziehungen zwischen Frankreich und den Schmalkaldenern nach Ausbruch des Krieges s. auch Politische Korrespondenz der Stadt Straßburg im Zeitalter der Reformation Bd. IV, 1. Hälfte (1931).

Digitized by Google

neuen Botschafters wieder auf und tritt mit den forusciti in Beziehungen. Gegen Ende des Jahres 1546 ballt sich um Genua ein schweres Gewölk zusammen und bedroht die Herrschaft der kaisertreuen Doria über die Stadt und ihr Gebiet; Haupt der Verschwörung ist Graf Gianluigi Fiesco[1]) aus altgenuesischem Geschlecht, der an die Stelle der Doria sich selbst unter französischer Protektion setzen möchte. Und die am 2. Januar 1547 zum Ausbruch kommende Verschwörung würde allem Anschein nach Fiesco an das Ziel seiner Wünsche geführt haben, wenn er nicht bei den Kämpfen um das Arsenal durch einen unglücklichen Zufall ins Meer gestürzt und ertrunken wäre. Hier tritt auch die Beteiligung der Römischen Kurie oder doch der Farnesen an diesen Machenschaften klar zu Tage: hatte doch im Juni 1546 Fiesco längere Zeit in Rom geweilt und eifrige Verhandlungen mit den Päpstlichen gepflogen, von denen vor allem Pierluigi sein Unternehmen begünstigte, jener Pierluigi, für den und unter dessen Ägide wenige Jahre früher Claudio Tolomei die erwähnte, von tödlicher Feindschaft gegen das Kaisertum eingegebene Denkschrift abgefaßt hatte. Und die Gesinnung des inzwischen zum Herzog von Parma und Piacenza aufgestiegenen Papstsohnes hatte sich auch in dem Zeitraum, da sein Vater mit dem Kaiser zusammengewirkt hatte, nicht geändert; ja, die Weigerung Karls, seine herzogliche Würde und Stellung anzuerkennen, mußte Pierluigi letzterem nur um so weiter entfremden und geneigt machen mit den Gegnern des Habsburgers zusammenzuwirken, seine Stimmung und Einstellung aber blieb auch auf den Papst und dessen Umgebung nicht ohne Einfluß.

Der Kaiser war, wie schon erwähnt, aus dem ersten Abschnitt des Krieges, dem Herbstfeldzug an der Donau, als Sieger hervorgegangen, eine Entscheidung auf dem Schlachtfelde war jedoch nicht erfolgt und die Hauptaufgabe, die Bezwingung der fürstlichen Häupter der Schmalkaldener, war noch ungelöst. Ja, um die Jahreswende konnte der sächsische Kurfürst sich beträchtlicher Erfolge rühmen; es gelang ihm, seinen verräterischen Vetter, den vom Kaiser gewonnenen Herzog Moritz von Sachsen, aus den Kurlanden, die dieser während Johann Friedrichs Abwesenheit an der Donau eingenommen hatte, herauszuwerfen und erobernd in Moritz' eigenem Lande vorzudringen; noch Anfang März 1547 meldete aus dem Hauptquartier des Kaisers der päpstliche Nuntius: „Die Dinge in Sachsen stehen für jenen Ketzer immer noch günstig". Gleichzeitig weigerten sich die Böhmen, indem sie Religionsfreiheit verlangten, dem römischen König Kriegshilfe zu leisten. Die Kurie aber wünschte nichts weniger als einen vollen, entscheidenden Sieg des Kaisers: fühlte der Papst sich doch schon, wie wir sahen, und von seinem Standpunkt aus nicht mit Unrecht, durch Karls schonende Behandlung derjenigen Gegner, die sich bereit zeigten ihren

1) De Leva IV, S. 236 ff.

Digitized by Google

Frieden mit ihm zu machen, und die Ausschaltung des kurialen Einflusses bei diesen Verhandlungen beschwert; was durfte man von ihm gewärtigen, wenn es ihm gelang in Deutschland seiner Widersacher völlig Herr zu werden? Unter solchen Umständen konnte es der gewandten französischen Diplomatie nicht allzu schwer fallen den Papst auf ihre Seite zu ziehen; schon durch Lösung seines Kriegsbündnisses mit dem Kaiser soll Paul einer Frankreich gegebenen Zusage entsprochen haben. Völlig in Frankreichs Belange verflochten war seit langem der jüngste Sohn Pierluigis, Orazio; dieser war schon als Knabe an den französischen Hof gekommen und wurde dort fast wie ein Prinz von Geblüt gehalten; als Gattin war ihm die noch im Kindesalter befindliche natürliche Tochter Diana des Dauphins und baldigen Königs Heinrichs II. zugedacht[1]). Unter solchen Einflüssen zerriß das Band, das im Jahre 1545 die beiden Universalmächte zu gemeinsamer Bekämpfung derer, die von Kirche und Staat des Mittelalters sich gelöst, hatte zusammenknüpfen sollen, nach nur kurzem Bestande, um nicht wieder geknüpft zu werden! Wohl vermögen die beiden Häupter nicht völlig von einander loszukommen, aber schon steht jeder vor dem andern wie vor einem Gegner auf der Wacht und an ein zielvolles gemeinsames Handeln ist nicht mehr zu denken.

Kurze Zeit nachdem der Papst seine Truppen aus Deutschland abgerufen hatte, erschien in Rom als außerordentlicher kaiserlicher Gesandte Francisco de Toledo, um die Zustimmung des Papstes zu neuen Auflagen auf die Kirchen in den Ländern des Kaisers, Spanien, den Niederlanden, Neapel und Mailand, einzuholen. Um zum entscheidenden Stoß gegen die schmalkaldischen Fürsten ausholen zu können, erklärte der Gesandte, bedürfe der Kaiser jener Kirchenschätze, nämlich der Hälfte des Besitzes der einzelnen Kirchen an Silber und Kostbarkeiten samt der Hälfte der Einkünfte eines Jahres. Von seinem Beichtvater im Gewissen beruhigt, hielt Karl zu einer derartigen Beraubung der Kirchen seiner Lande für einen der Religion dienenden Zweck sich ohne weiteres berechtigt, so daß die Einholung der Zustimmung des geistlichen Oberhauptes ihm nur als eine Formsache erschien. Demgemäß traten seine Bevollmächtigten in Rom trotzig und hochfahrend auf und ließen sich vernehmen, daß, wenn der Papst nicht willig sei, der Kaiser das Geforderte ohne seine Zustimmung nehmen werde. Sie wollten denn auch in der Audienz, die sie am 27. Februar hatten, von keiner Einschränkung ihrer Forderungen hören und verstiegen sich im Wortwechsel mit dem Papste bis zu Drohungen gegen dessen Person. Allein damit war jenem am wenigsten beizukommen. Wie könnten sie glauben, erwiderte er mit Würde, daß ihn in seinem hohen Alter noch irdische Gefahren zu schrecken vermöchten? Nichts könne ihm im Gegenteil erwünschter sein,

1) Vgl. L. Romier, Les origines politiques des guerres de religion I. Henry II. et l'Italie 1547—1555 (Paris 1913) S. 181 ff.

Digitized by Google

als wenn er gewürdigt werde als Märtyrer für die Freiheit der Kirche zu sterben! Aber die Kaiserlichen ließen sich nicht abschrecken; Toledo eilte nach Florenz, um mit den dortigen Bankiers das Geschäft abzuschließen[1]).

Ein eigentümliches Ablenkungsmanöver versuchte um dieselbe Zeit der Papst. Als in Rom die Nachricht eintraf, daß am 28. Januar 1547 König Heinrich VIII. von England ins Grab gesunken und für den zehnjährigen Erben des Thrones, Eduard VI., eine vormundschaftliche Regierung eingerichtet worden sei, ernannte Paul im Konsistorium vom 25. Februar mit großer Feierlichkeit zwei Kardinallegaten, von denen der eine zum Kaiser, der andere zu König Franz gehen sollte, um die beiden Monarchen zur Veranstaltung einer gemeinsamen Unternehmung gegen England behufs Rückführung dieses Königreichs zum Gehorsam gegen den heiligen Stuhl zu bewegen. Allein der Kaiser beantwortete schon die Ankündigung dieses Vorhabens so wenig ermutigend, daß man in Rom bis auf weiteres den Legaten abzusenden nicht wagte. Wohl werde er, sagte Karl dem Nuntius Verallo, zur Rückführung Englands gern nach Kräften beitragen, soweit dies auf friedlichem Wege geschehen könne; nie aber werde er sich um des Papstes Willen, der sich gegen ihn nicht so verhalten habe, wie es sich gebührt hätte, in einen Krieg stürzen, nicht einmal gegen den jämmerlichsten Wicht[2])! Unter solchen Umständen ist der Legat erst nach Monaten am Kaiserhofe erschienen, als die Entscheidung zwischen Karl und seinen deutschen Widersachern schon gefallen war. Wie jeder weiß, erschien Karl im April 1547 persönlich an der Elbe, wo er den sächsischen Kurfürsten ereilte, schlug und gefangennahm, und einige Wochen später, im Juni, wußte er sich auch der Person seines am meisten gefürchteten und am grimmigsten gehaßten Gegners, des Landgrafen Philipp von Hessen, zu bemächtigen.

Der Sieger sah Deutschland zu seinen Füßen, nur an vereinzelten Stellen regte sich noch der Widerstand. Aber das Werkzeug, dessen er sich hatte bedienen wollen, um seinen Erfolg zu vervollständigen und zu verewigen, das allgemeine Konzil, war ihm entglitten. Allerdings war nicht zu erwarten, daß der siegreiche Herrscher vor der römischen Kurie kapitulieren und den Streich der Konzilslegaten ruhig hinnehmen werde. Karl belobte die Seinigen, daß sie den Umzug des Konzils nicht mitgemacht hätten, und forderte den Papst auf die Verlegung zurückzunehmen, die offenkundig ungültig und nichtig sei, da er als der Schutzherr des Konzils nicht befragt worden sei. Der Papst wies jedoch diese Auffassung zurück; die Schutzgewalt des Kaisers über das Konzil möge, räumte er ein, in unsicheren

1) Vgl. Nuntiaturberichte Bd. 9 besonders Nr. 141 S. 494 ff. mit S. 494 Anm. 4; de Leva IV, S. 259 f.

2) „che non farria guerra contra ogni minimo furfante per Sua Santita". Vgl. Nuntiaturberichte a. a. O. Nr. 141 und 146. Einige Zeit später, am 13. April, erklärte der Kaiser dem Nuntius Verallo, dieser möge fortan, wenn er etwas von ihm wünsche, sich an seine Räte wenden, ohne ihn, den Kaiser, zu belästigen: ebenda S. 542.

Digitized by Google

Zeiten ihre Bedeutung haben; aber wo könne die Versammlung sicherer tagen als in Bologna, im päpstlichen Gebiet, unter der Obhut des päpstlichen Stuhles selbst? Übrigens stehe es auch ihm, dem Papste, nicht zu die Versammlung in ihrer Beschlußfreiheit zu beeinträchtigen. Der Kaiser, riet er, möge daher seine Prälaten nach Bologna gehen heißen um bei der Versammlung dort ihren Einfluß für die Rückverlegung einzusetzen. Daß dieser Weg für den Kaiser nicht gangbar war, lag freilich auf der Hand, denn er hätte die Anerkennung der Bologneser Versammlung als des rechtmäßigen Konzils in sich geschlossen. Unter solchen Umständen konnte ein offener Zusammenstoß nur dadurch vermieden oder hingehalten werden, daß man in Bologna sich der Vornahme konziliarer Handlungen enthielt. Eine für den 21. April anberaumte Sitzung fand zwar statt, beschloß aber lediglich, eine neue Session am 2. Juni abzuhalten. Auf diese Weise war wenigstens für Vermittlungsversuche Raum geschaffen, die in Rom stattfanden, nachdem als ständiger Vertreter des Kaisers an der Kurie Juan de Vega durch den bisherigen Botschafter in Venedig und am Trienter Konzil, Diego Hurtado de Mendoza, ersetzt worden war. Man vereinbarte, daß die Versammlung nach Trient zurückkehren und dort die Glaubenssache erledigen solle, sobald der Kaiser eine Erklärung namens des gesamten deutschen Reichs beigebracht habe, daß dieses sich dem Konzil unterwerfe; behufs der Weiterberatung und Vollendung der Kirchenreform aber sollten die Trienter Prälaten sich inzwischen in Bologna einfinden. Allein auch dies Abkommen, das ihm den ersten Schritt zumutete, verwarf der Kaiser, so daß die Dinge einstweilen in der Schwebe blieben und in der Sitzung vom 2. Juni wiederum nur beschlossen werden konnte, die Verhandlungen — und zwar bis zum 15. September — zu vertagen. Da jedoch ein Einlenken von keiner Seite erfolgte oder zu erwarten war, so erschien der Ausbruch des offenen Konflikts kaum mehr vermeidbar und unter dem 22. August bevollmächtigte der Kaiser seine Vertreter in Italien, gegen das Bologneser Konzil förmlich zu protestieren. Wider Erwartung wurde jedoch dies Äußerste nochmals hintertrieben durch ein am 5. September zwischen Mendoza und Kardinal Farnese erzieltes Abkommen, wonach am 15. des Monats keine Sitzung, sondern nur eine Kongregation stattfinden sollte, zu dem Zweck die nächste Sitzung auf unbestimmte Zeit zu vertagen. Immerhin blieben die Väter in Bologna beisammen und irgendein greifbares Ergebnis war auch durch diese Verhandlungen weder erzielt noch in Aussicht.

In diesem Augenblick trat ein Ereignis ein, das, wennschon aus anderen Voraussetzungen erwachsen, doch auch in die Händel zwischen der weltlichen und der geistlichen Macht eingreifen und sie unheilbar verschärfen sollte: es war die Ermordung des Herzogs von Parma und Piacenza von Papstes Gnaden, Pierluigi Farnese.

Daß der Kaiser die Errichtung dieser oberitalienischen Herrschaft mit Miß-

Digitized by Google

fallen sah, hörten wir schon. Ebensowenig brachte Ferrante Gonzaga, aus dem Hause der Herzöge von Mantua, dem Karl im Frühling 1547 den Posten des Statthalters im Mailändischen übertrug, als Sproß eines alten einheimischen Fürstengeschlechts der Halbinsel der an den Grenzen seines Verwaltungsgebietes neugebildeten Herrschaft und ihrem Träger freundliche Gefühle entgegen, ja, Ferrantes Berufung auf jene Stelle war augenscheinlich ein gegen die Farnesen gerichteter Schachzug des Kaisers. Unter so schwierigen Verhältnissen hätte es großer Klugheit und Vorsicht bei Pierluigi bedurft, um sich zu behaupten. Aber an diesen Eigenschaften fehlte es dem Papstsohne durchaus. Dieser reizte vielmehr einerseits die Kaiserlichen durch seine Verbindung mit den Vertriebenen, dem italienischen Guelfentum; auf der anderen Seite gab er innerhalb seines Herrschaftsgebietes seinen tyrannischen Neigungen hemmungslos nach. Die Folge war, daß sich unter seinen Untertanen aus Angehörigen der ersten Geschlechter eine Verschwörung gegen ihn bildete, deren Teilnehmer am 10. September 1547 in den herzoglichen Palast von Piacenza, wo Pierluigi weilte, eindrangen, ihren Gebieter niederstießen und den blutigen Leichnam durch das Fenster auf die Straße warfen. Wider Erwarten der Verschworenen jubelte das Volk ihnen nicht zu; dagegen erschien bereits nach wenigen Stunden der kaiserliche Capitano von Cremona mit bewaffneter Macht und besetzte im Einverständnis mit jenen die Stadt. Zwei Tage später, am Morgen des 12. September, traf von Mailand herbeieilend Ferrante Gonzaga selbst in Piacenza ein und nahm, unter dem Vorgeben, daß andernfalls die Stadt in Gefahr sei Frankreich unterstellt zu werden, sie für den Kaiser in Eid und Pflicht. Dann ging es gegen das benachbarte Parma, das man im Anlauf ebenfalls zu gewinnen hoffte; allein hier glückte die Überraschung nicht, vielmehr wurde Parma für den ältesten Sohn des Ermordeten, Ottavio, behauptet.

Daß das Eingreifen der Kaiserlichen auf vorherige Verständigung mit den Verschworenen zurückging, lag am Tage; wieweit Karl selbst in diese dunklen Pläne eingeweiht war, steht dahin; doch verbarg er seine Genugtuung über die Beseitigung des Farnese kaum, schritt gegen die Mörder nicht ein und nahm vor allem die Vorteile, die ihre Tat ihm einbrachte, gern wahr.

Auf der anderen Seite legte der achtzigjährige Papst bei der Nachricht von dem jähen Tode seines Sohnes eine bewunderungswürdige Fassung an den Tag. Er sei wohl allzu glücklich gewesen, äußerte er. Gleichwohl war zu gewärtigen, daß Paul und sein Geschlecht alles daran setzen würden den Erschlagenen zu rächen. Man bezweifelte im ersten Augenblick kaum, daß er sich nun Frankreich völlig in die Arme werfen und dieses zu feindlichen Maßnahmen gegen den Kaiser aufstacheln würde. Schon befürchtete dieser eine feindliche Invasion Neapels und Siziliens[1])!

1) An Prinz Philipp aus Augsburg 18. Januar 1548, bei Weiß, Papiers d'état III, S. 288.

Digitized by Google

Ein neuer Herrscher stand in Frankreich am Steuer[1]), Heinrich II., der einzig überlebende Sohn des alten Rivalen des Kaisers, der am 31. März, gerade als letzterer den Weg nach Sachsen, einem der größten Triumphe seines Lebens entgegen, einschlug, ins Grab gesunken war. Aber die in den Dingen selbst liegenden Gegensätze zwischen den Häusern Habsburg-Burgund und Valois überlebten den Thronwechsel. Wohl schlossen sich an letzteren neue Verhandlungen zwischen den Monarchen an, blieben aber wiederum erfolglos. Zwischen dem neuen Herrscher und der römischen Kurie dagegen bestanden von Anfang an die besten Beziehungen. Der Papst sandte der neuen Königin, der Medizäerin Katharina, die Tugendrose; auf der anderen Seite wurde nun am französischen Hofe die förmliche Verlobung zwischen Orazio, dem Enkel des Papstes, und Diana, der unechten Tochter des Königs, abgeschlossen, womit ein Gegenstück zur Ehe Ottavios mit der Kaiserstochter Margareta geschaffen war. Von nicht minder großer politischer Bedeutung war die Verbindung zwischen den Farnesen und der Familie Guise, die von Heinrich II. begünstigt und zu den Staatsgeschäften in erster Linie herangezogen wurde. Diese Verbindung fand ihren Ausdruck in der Verleihung des roten Hutes an Karl von Guise, das hervorragendste geistliche Mitglied dieses Geschlechts, im Konsistorium vom 27. Juli 1547. Wenig später, anfang September, erschienen französische Vertreter in Bologna, um in das dortige Konzil einzutreten. Als dann die Nachricht von der Ermordung Pierluigis und der Gewinnung der Stadt Piacenza durch den Kaiser am französischen Hofe eintraf, ließ Heinrich verlauten, er sei bereit Glück und Unglück mit dem Papste zu tragen (courir la même fortune que le pape), und entsandte den neuen Kardinal nach Rom, um den Hut persönlich entgegenzunehmen, vor allem aber, um die schon eingeleiteten Verhandlungen über die Begründung eines näheren Verständnisses zwischen Frankreich und der Kurie zum Abschluß zu bringen. Als Angehöriger eines lothringischen Geschlechts von Haus aus antikaiserlich eingestellt, war Guise sicherlich der geeignetste Vermittler. Auch Orazio Farnese eilte um dieselbe Zeit nach Rom.

Daß unter solchen Umständen die Beziehungen zwischen der Kurie und dem Kaiser sich nur immer unbefriedigender gestalten mußten, leuchtet ein. Karl hielt damals — vom September 1547 bis zum Juni 1548 — in Augsburg jenen „geharnischten" Reichstag ab, der, wie keine andere Tagung vorher oder nachher, im Zeichen seines unbedingten Übergewichts in Deutschland stand. Er erzielte hier eine Erklärung des Reichs, daß es bereit sei, sich einem freien allgemeinen, in deutschen Landen versammelten Konzil zu unterwerfen. Kardinal Madruzzo eilte nach Rom, um der Kurie zu melden, daß die Bedingung erfüllt sei, von der der Papst erklärt hatte die Rück-

1) Vgl. zum folgenden Lucien Romier, a. a. O. besonders S. 34 ff. und 181 ff.

Digitized by Google

führung der Kirchenversammlung nach Trient abhängig machen zu wollen. Demgemäß verlangte Karl, daß die Rückführung nunmehr innerhalb einer bestimmten Frist in die Wege geleitet werde. Für Deutschland aber sollte inzwischen durch die versammelten Stände eine einstweilige Ordnung in der Religionssache vereinbart werden, zu der dem Papste anheimgegeben wurde mittels Sendung von Bevollmächtigten mitzuwirken. Einer bestimmten Antwort wich der Papst zunächst aus; sein schließlicher Bescheid aber, den er, nachdem Madruzzo schon die Rückreise nach Augsburg angetreten hatte, dem Botschafter Diego de Mendoza am 27. Dezember 1547 erteilte, erhob aufs neue die Forderung, daß zunächst die Trienter Prälaten die Bologneser Versammlung als rechtmäßiges Konzil anerkennen und vor ihr erscheinen sollten. Einige Wochen später verließ der Kardinal von Guise die ewige Stadt mit dem Entwurf eines Schutz- und Trutzbündnisses zwischen der Kurie und Frankreich, und in letzterem Lande drängte man den König, sich für das Frühjahr zum Kriege gegen den Kaiser vorzubereiten. Noch rechneten dort manche darauf, daß, wenn der Krieg ausbreche, in Deutschland Empörungen wider den Kaiser nicht ausbleiben würden.

Von kaiserlicher Seite erfolgte nun in der Konzilsangelegenheit der angedrohte und vorbereitete Schritt: der feierliche Protest gegen die Bologneser Versammlung. Schon am 16. Januar 1548 protestierten vor letzterer der Fiskal Vargas und der Rechtsgelehrte Velasco im Namen des Kaisers, sodann am 23. des gleichen Monats Mendoza in Rom vor dem Papst und den Kardinälen: jenem wurde die Verantwortung für alle Leiden zugeschoben, die aus dem Konflikt zwischen den beiden Gewalten der abendländischen Christenheit bisher schon erwachsen seien und fürder erwachsen möchten. Zwei Tage später hielt der Spanier in einer Audienz dem Papste nochmals eine lange Reihe von Verfehlungen und Mißbräuchen seiner geistlichen Gewalt vor. Wie sich versteht, unterließ der Papst nicht auf die Protestationen der Kaiserlichen alsbald eingehend zu erwidern — aber weiteres geschah nicht, über Worte kam man nicht hinaus, jeder der beiden Kämpfer scheute sich doch den anderen zum äußersten zu treiben. Auch machte die angebahnte nähere Verständigung zwischen dem Papste und König Heinrich II. keine Fortschritte: der Einfluß der Guisen bei Hofe fand ein Gegengewicht an dem Connétable Anne de Montmorency, der schon unter Franz I. die auswärtige Politik des Landes lange Zeit geleitet hatte und seinen Einfluß auch unter dem Nachfolger nicht einbüßte; Montmorency aber wünschte keinen neuen Krieg mit dem Kaiser und wollte höchstens ein Defensivbündnis mit der römischen Kurie zulassen.

Auf der anderen Seite hielt der Kaiser, da er nicht hoffen konnte in der Konzilsangelegenheit sich mit Rom zu verständigen, um so mehr an dem Gedanken fest, für Deutschland eine vorläufige Ordnung der Religionsfrage zu Stande zu bringen. Aber auch bei dieser sollte die päpstliche

Digitized by Google

Mitwirkung nicht ausgeschlossen sein, vielmehr sollten Beauftragte des Papstes, mit bestimmten Vollmachten ausgestattet, vor dem Abschluß der Reichstagsverhandlungen in Augsburg erscheinen. Da Karl die Fassung dieser Vollmachten oder „Fakultäten" zu bestimmen beanspruchte, so hätte die Erfüllung seiner Forderung die Unterwerfung der Kurie unter seinen Willen besiegelt. Der Papst zögerte denn auch wiederum und zog die Sache in die Länge, während nun der Reichstag das „Interim" auf Grund eines vom Kaiser genehmigten Entwurfs durchberiet. Endlich nahte ein Sendbote des Papstes: zwar kein Sonderbevollmächtigter, sondern der für den damals erledigten Posten des ständigen Nuntius beim römischen König bestimmte Prälat; doch erwartete man zuversichtlich, daß letzterer das Kommen der Bevollmächtigten ankündigen oder doch Näheres über die Entschlüsse des Papstes, vielleicht auch schon den Wortlaut der Fakultäten, überbringen werde. Als sich dann aber erfand, daß dies keineswegs der Fall war, beschloß der Kaiser zu handeln. Am 15. Mai, dem nämlichen Tage, für den sich der Nuntius zur Antrittsaudienz bei den Majestäten gemeldet hatte, erschien Karl in Person in der Reichsversammlung und ließ hier die von letzterer durchberatene vorläufige Ordnung der Glaubenssache, das sogenannte „Augsburger Interim", von den Ständen förmlich zum Beschluß erheben und verkündigte es als Reichsgesetz; dann erst empfing er den Nuntius. Diesem Akt schloß sich einen Monat später die Verkündigung einer Reformation für die deutsche Geistlichkeit durch den Kaiser an. Aber es hätte doch dem frommen Sinne Karls nicht entsprochen, die Glaubenssache für Deutschland ganz ohne den Papst ordnen zu wollen. Es blieb dabei, daß die Einräumungen, die das Interim den Abgefallenen besonders im Punkte der Priesterehe, des Kelchs im Abendmahl und der Verfügung über die Kirchengüter gewährte, nur unter päpstlicher Sanktion ins Leben treten dürften. Karl hielt also an der Forderung fest, daß päpstliche Bevollmächtigte nach Deutschland kämen, um im Namen der geistlichen Macht die ohne ihre Teilnahme zustandegebrachte kaiserliche Ordnung der Glaubenssache in Deutschland anzuerkennen und gutzuheißen.

Der Papst zauderte noch immer; noch einmal lockte auf der anderen Seite Frankreich. König Heinrich stattete im Sommer 1548 mit einer gewissen Absichtlichkeit den unter seinem Vorgänger eroberten Provinzen Savoyen und Piemont einen Besuch ab. Unter den Eindrücken, die er dort empfing, loderte sein kriegerischer Ehrgeiz auf. Er entsandte im August von Susa aus seinen vertrauten Sekretär Aubespine nach Rom, um sich dem Papste erneut zum Bundesgenossen gegen den Kaiser anzubieten. Als Unterpfand des Bündnisses aber verlangte er, daß Paul die seinem Hause verbliebene Stadt Parma, in der nach Pierluigis Ermordung dessen ältester Sohn Ottavio die Herrschaft ergriffen hatte, dem jüngeren Bruder Orazio, dem Schwiegersohn des Franzosen, einräume. Daß die Erfüllung dieser

Digitized by Google

Forderung den endgültigen Bruch mit dem Kaiser bedeutete, der Kriegserklärung wider diesen gleichkam, lag auf der Hand. Vor einem solchen Wagnis aber scheute der Papst um so mehr zurück, als damit zugleich die Hoffnung schwand die Stadt Piacenza auf gütlichem Wege zurückzuerhalten, wozu der Kaiser einige Hoffnung übrig ließ. So erklärte Paul, er wolle, ehe er sich entschließe, den König „in Rüstung sehen". Mit diesem Bescheid kehrte Aubespine zurück, zu heller Entrüstung der Franzosen, des Königs ebensowohl wie der Guisen und des Connétable Montmorency, die vom Papste zum Narren gehalten zu sein vermeinten.

Sechs Tage aber, nachdem Aubespine Rom verlassen hatte, am 31. August 1548, vollzog der Papst die Bulle über die von Karl begehrten Fakultäten. Es war die endgültige Unterwerfung unter den Willen des Kaisers, gleichsam ein umgekehrtes Canossa!

Träger der Fakultäten waren außer dem ordentlichen Nuntius beim Kaiser, Bischof Pietro Bertano von Fano, der Ende Juni in Augsburg eingetroffen war, die Bischöfe Pighino von Ferentino und Lipomani von Verona; diese wurden ermächtigt reuige Abgefallene in den Schoß der Kirche wieder aufzunehmen und von den Strafen für ihren Abfall freizusprechen, auch unter bestimmten Voraussetzungen den Kelch beim Abendmahl zu gewähren und zuzulassen, daß verheiratete Geistliche in der Ehe verblieben, und ihre Kinder zu legitimieren; endlich über das seinen ursprünglichen Zwecken entfremdete Kirchengut in einer Weise zu verfügen, wie es die veränderte Lage der Dinge erfordern oder zulassen möchte, womit die Forderungen des Kaisers im wesentlichen erfüllt waren.

Allein die Hoffnung des Papstes und der Seinen, daß letzterer nunmehr Piacenza zurückgeben werde, wurde bitter getäuscht. Karl nutzte sein Übergewicht rücksichtslos aus; er räumte lediglich ein zugesagt zu haben, entweder die begehrte Stadt zurückzugeben oder aber eine Entschädigung zu gewähren. Er erläuterte das jetzt dem Nuntius Bertano gegenüber dahin, es müsse, ehe er sich entscheiden könne, festgestellt werden, ob sei es die Kirche oder etwa die Farnesen ein Recht auf Piacenza besäßen: der Papst möge also den Beweis dafür aktenmäßig führen und die Belege seiner Rechte ihm vorweisen. Seinem Verlangen wurde entsprochen. Obwohl man in Rom im Grunde nicht daran zweifelte, daß die Entscheidung des Kaisers über Piacenza im voraus feststehe, oder doch daß sie so erfolgen würde, wie es die Politik erheische, keineswegs aber nach Recht und Gerechtigkeit, so machte man sich an der Kurie daran, die Rechtstitel, die man über Parma und Piacenza zu haben meinte, hervorzusuchen.

Inzwischen hatten Pighino und Lipomani ihre Reise angetreten, fanden aber den Kaiser nicht mehr in Deutschland vor, sondern mußten ihm nach Brüssel folgen, wo sie am 22. Dezember 1548 eintrafen. Man bereitete ihnen keinen sonderlich freundlichen Empfang; es machte sich wohl geltend,

Digitized by Google

daß kurz zuvor mit dem Beichtvater des Kaisers, dem Dominikaner Pedro Soto, der dem Übergewicht der beiden Granvella Vater und Sohn hatte weichen müssen, der letzte Vertrauensmann des Papstes aus der Umgebung Karls verschwunden war. So erhob letzterer jetzt allerlei Einwände gegen die Fassung der Bulle der Fakultäten; zumal verlangte er, daß der Eingang abgeändert werde, der zum Ausdruck brachte, daß Kaiser und Papst einen Religionskrieg geführt hätten. Notgedrungen gab der Papst auch hierin nach und ließ die anstößige Wendung ausmerzen, worüber Monate vergingen, die Pighino und Lipomani untätig am Kaiserhofe in den Niederlanden verbrachten.

Neue Anstände ergaben sich, als man daran ging eine Subdelegationsbulle abzufassen, mittels der die Handhabung der Fakultäten an die deutschen Bischöfe und andere bewährte geistliche Personen in Deutschland übertragen werden sollte. Der Kaiser wünschte, daß hier des Konzils gedacht würde; es sollte wiederum zum Ausdruck kommen, daß die den Neugläubigen im „Interim" gemachten Zugeständnisse nur bis zur endgültigen Entscheidung der Glaubenssache durch das Konzil in Geltung blieben, d. h. nach kaiserlicher Auffassung durch die Versammlung in Trient, wo immer noch die kaiserlichen Prälaten bei einander waren. Und der Kaiser wachte über dieser Versammlung so eifrig, daß, als der Papst am 18. Juli 1549 an vier der in Trient weilenden spanischen Prälaten die Aufforderung sandte zu einer allgemeinen Beratung über eine Reform der Kirche nach Rom zu kommen, der Kaiser jenen verbot dem Befehl des geistlichen Oberen zu gehorsamen, in der wirklichen oder vorgegebenen Besorgnis, daß der Papst auf diese Weise die Versammlung in Trient auflösen wolle — und wiederum gab unter dem Eindruck der Drohung Mendozas mit einem neuen Protest Paul nach und widerrief seinen Befehl. Selbst als endlich die Bologneser Versammlung zwar nicht in aller Form suspendiert oder aufgelöst wurde, der Legat Kardinal Monte jedoch auf Weisung der Kurie vom 12. September 1549 den Teilnehmern erlaubte nach Hause zu gehen, hielt der Kaiser die Seinigen in Trient beisammen. Er harrte aus in der Überzeugung, daß die Zeit für ihn arbeite, worin er sich auch nicht täuschte, in soweit wenigstens, daß nach dem Thronwechsel in Rom der Nachfolger des Farnese, eben jener Kardinal Monte, der dem Bologneser Konzil hatte präsidieren sollen, sich ohne Schwierigkeit bewegen ließ die Kirchenversammlung erneut nach Trient zu berufen. Nur nahte sich damals bereits, was Karl freilich nicht ahnte noch voraussah, das Ende des Zeitraumes, während dessen er die Geschicke ganz Deutschlands in seinen Händen hielt.

Schon nahm die kaiserliche Politik auf den Greis am Tiber kaum noch Rücksicht. Pighino und Lipomani, die nach halbjährigem nutzlosen Verweilen am Kaiserhofe endlich am 15. Juni 1549 hatten nach Deutschland zurückkehren dürfen, nahmen den Eindruck mit sich, daß es dem Kaiser und seinen

Digitized by Google

Ministern mit der Herstellung der alten Kirche und des Papsttums überhaupt nicht Ernst sei. Wo früher, schrieben sie der Kurie, einige wenige lutherisch predigten, tun das jetzt viele und diese treiben die Verwegenheit so weit, daß sie sagen, der Kaiser dulde sie und habe an der von ihnen verkündigten Religion Gefallen[1]). Die beiden Prälaten durchzogen Deutschland und nahmen endlich im äußersten Südosten, in der Stadt Salzburg, Aufenthalt, von wo aus sie in Rom um ihre Abberufung vorstellig wurden, da ihr Aufenthalt im Reiche von keinem Nutzen sei — was zweifellos zutraf!

Inzwischen war nun der kaiserliche Bescheid in der Angelegenheit der rechtlichen Zugehörigkeit der Städte Parma und Piacenza ergangen. Er rechtfertigte die schlimmsten Befürchtungen der Päpstlichen. Hatte Karl doch selbst vor kurzen Jahren bei dem Papste den Gedanken angeregt unter gewissen Voraussetzungen Parma und Piacenza an seine Familie zu geben, und noch 1545, als der Papst seinen Sohn dort als Herzog einsetzte, die Rechtmäßigkeit dieses Schrittes nicht angezweifelt. Seiner nunmehrigen Entscheidung aber legte Karl ein Gutachten zugrunde, das er sich von Ferrante Gonzaga, dem Todfeinde der Farnesen, hatte erstatten lassen. Darauf fußend besagte der Schiedsspruch des Kaisers[2]): die sorgfältig und loyal geführte Untersuchung der Rechtslage habe erwiesen, daß weder dem Kirchenstaat noch den Farnesen irgendwelche Rechte auf die beiden Städte zuständen, die vielmehr dem Reiche gehörten. Gleichwohl sei der Kaiser, wie er schon früher in Aussicht gestellt habe, bereit, den Farnesen eine Entschädigung zu gewähren, zwar nicht eine ricompensa, d. h. eine Herrschaft, wohl aber eine Gratifikation in Gestalt einer jährlichen Rente von vierzigtausend Dukaten, wie sich versteht unter der Bedingung der Rückgabe von Parma an das Reich.

Der in besonderer Mission nach Rom entsandte kaiserliche Kämmerer Don Martino Alonso da Rios überreichte mit dem Botschafter Mendoza zusammen am 18. Juli 1549 den kaiserlichen Bescheid in feierlicher Audienz dem Papste, der in seiner Antwort nur erklären konnte, es dem Urteil des allmächtigen Gottes und der ganzen Welt überlassen zu müssen, ob die Vorschläge des Kaisers ehrenvoll und annehmbar seien oder nicht vielmehr dem apostolischen Stuhle sowie der Christenheit insgesamt zu schwerem Nachteil gereichten!

In den nämlichen Tagen war, um als Kurienkardinal für Frankreich den Kardinal du Bellay in Rom abzulösen, Kardinal Ippolito von Este, ein eifriger Parteigänger Frankreichs, in Rom eingetroffen. Er überbrachte vom französischen Hofe neue Vorschläge für den Abschluß eines Bündnisses, wenn auch nur defensiver Art, zwischen Frankreich und Rom. Die Päpstlichen empfingen den Prälaten mit großer Auszeichnung und traten mit

1) So nach einem Bericht aus Rom 18. August 1549. Nuntiaturberichte Bd. 11, S. 316, A. 2.

2) Nuntiaturberichte Bd. 11, S. 527—529 Nr. 20*, datiert Brüssel 19. Juni 1549. Ebenda S. 523—527 Nr. 19* das Gutachten des Gonzaga.

Digitized by Google

ihm in eifrige Verhandlungen ein, mit deren Ergebnis Ippolito dann einen der Seinigen an den französischen Hof abordnete. Allein es ist fraglich, ob es dem Papste ernst war sich mit Frankreich in ein Bündnis einzulassen oder ob er nicht vielmehr darauf ausging, durch den Anschein eines solchen den Kaiser zu Zugeständnissen bereitwilliger zu machen. Denn von Parma und Piacenza wollte Paul nicht lassen; äußerstenfalls dachte er, wie er schon am 27. Juli dem Nuntius Bertano — aber mit der Weisung, bis auf weiteres nichts davon zu verlautbaren — schreiben ließ, die beiden Städte an die Kirche zurückzunehmen, in der Hoffnung, daß der Kaiser, was er den Farnesen verweigere, der Kirche gewähren werde. Mit diesem Schachzug gedachte Paul wohl auch die Forderung der Franzosen, daß Parma an Orazio, den Schwiegersohn ihres Königs, gegeben werde, gegenstandslos zu machen. Genug, der Papst ließ nunmehr Parma neu befestigen und verproviantieren und setzte endlich dort, indem er Ottavio abberief, den ihm, dem Papste, treu ergebenen Camillo Orsini ein, um die Stadt im Namen der Kirche zu besetzen und zu halten. Ottavio aber sollte durch Camerino, das, wie wir sahen, vier Jahre früher gegen Parma und Piacenza eingetauscht worden war, entschädigt werden.

Eine tiefe Tragik liegt über dem Ausgang Papst Pauls III. Nichts hatte er, zur höchsten Würde aufgestiegen, eifriger betrieben als sein eigen Fleisch und Blut, seine leiblichen Nachkommen, zu erhöhen und zu bereichern. Nun aber, am Ende seines Lebens, fand er sich selbst veranlaßt das Machtgebäude, das er für jene aufgerichtet hatte, zu durchlöchern — die Folge davon aber war, daß jene ihn verließen und preisgaben. Das war mehr als der Greis vertragen konnte!

Schon gegen Ende des Jahres 1548 schrieb Kardinal Farnese besorgt an Kardinal Madruzzo: „Wir haben einen alten Papst, der jeden Tag sterben kann; im fünfzehnten Jahre hat er das Papsttum inne, aber für sein Haus hat er, man kann wohl sagen, nichts getan[1])!“ Das klang gewiß herzlos und undankbar, aber man begreift, daß das hohe Alter des Papstes den Seinigen die Erwägung nahelegte, was denn ihr Los sein werde, wenn jener eines Tages der Natur seinen Zoll bezahle, ohne endgültig und in dauerhafter Weise für seine Familie gesorgt zu haben? Und als nun außer dem 1547 eingebüßten Piacenza auch Parma durch die Maßnahme des Papstes dem Hause Farnese verlorenging, bemächtigte sich der Enkel ernste Sorge, zumal als keine Aussicht auf anderweitige Schadloshaltung sich zeigte. Die Hoffnungen, die sie noch hegten, legte Kardinal Farnese in einem Briefe an Bertano vom 11. September 1549 dar[2]): der Kaiser möge bestimmt werden, gegen die Auslieferung Parmas und den Verzicht auf Piacenza die von den Farnesen schon früher begehrte Republik Siena

1) Nuntiaturberichte Bd. 11, S. XLIX, 1.
2) Ebenda S. 343 ff. Nr. 118.

Digitized by Google

an die Kirche zu geben, die damit dann Ottavio belehnen würde. Sanguinisch hofft man hierbei sogar auf die guten Dienste des bei Karl gut angeschriebenen Herzogs Cosimo von Florenz, eines alten Widersachers der Kurie! Der Nuntius soll den Kaiser sondieren. Aber wenn Karl ablehnt, was dann? Mit ganz undiplomatischem Ungestüm schließt Farnese: „Gelingt die Sache, gut! Wenn aber nicht und ich mich überzeugen muß, daß Seine Majestät kein Erbarmen mit uns hat, in diesem Falle werde ich mir die Freiheit vorbehalten, meine Angelegenheiten so zu ordnen, wie ich kann!"

Aus solchen Stimmungen ist dann auch der Schritt hervorgegangen, den — zweifellos mit seinem Bruder dem Kardinal im Einverständnis — Ottavio, der von seinem Großvater seines Besitzes entkleidete Herzog von Parma, einige Wochen später unternahm. Im besonderen stachelte jenen noch der Verdacht, daß im Fortgang der noch schwebenden Verhandlungen mit Frankreich — man erwartete in Rom täglich das Eintreffen des Bescheids Heinrichs II. auf den erwähnten Bericht des Kardinals von Ferrara — der Papst schließlich dazu gebracht werden könnte Parma an Orazio zu geben. Ja, anscheinend stand dieses Mal auch Ottavios Gemahlin, die Kaiserstochter Margareta, hinter dem Gatten[1]). Kurzum, letzterer faßte den Entschluß sich auch gegen den Willen des Papstes wieder in den Besitz von Parma zu setzen. Er verließ am 20. Oktober unter dem Vorwand einer Jagd Rom und eilte nach Parma. Er zweifelte keinen Augenblick, daß Orsini ihn dort einlassen und als Gebieter begrüßen würde. Allein diese Rechnung trog. Jener wahrte dem Papst die Treue und weigerte sich, ohne dessen ausdrücklichen Befehl dem Ankömmling die Stadt zu überliefern. So mußte dieser unverrichteter Sache abziehen. Schwer erzürnt über die Rebellion des Enkels[2]), zog der Papst doch bald mildere Seiten auf und ließ ihn,

1) Margareta soll zwar anfänglich haben verlauten lassen, daß sie in kindlichem Gehorsam bereit sei anzunehmen, was der Kaiser anbiete (Nuntiaturberichte Bd. 11, S. 350, Anm.). Gleichzeitig aber hatte sie am Kaiserhofe einen ihrer Sekretäre, der auch in der Parma-Angelegenheit Aufträge hatte. Von ihm scheint der Vorschlag ausgegangen zu sein, daß in Parma und Piacenza — unter wenigstens einstweiliger Überlassung der Festungen an den Kaiser — seine Herrin Margareta eingesetzt werde, während Ottavio einen Platz in der Umgebung des Kaisers erhalte. Es ist klar, daß der Kaiserstochter die Rücknahme Parmas an die Kirche durchaus nicht genehm sein konnte. So warf sie sich eines Tages mit ihrem vierjährigen Söhnchen Alessandro (der andere, nach dem Kaiser benannte Zwilling war kurz zuvor gestorben) dem Papst zu Füßen und beschwor ihn unter Tränen, Parma an Ottavio zurückzugeben. Es erscheint daher glaublich, daß sie auch dem Auflehnungsversuch Ottavios nicht ferngestanden hat: Nuntiaturberichte a. a. O., Nr. 113 und 115 und S. 346 Anm.; v. Druffel, Beiträge zur Reichsgesch. Bd. I, Nr. 328 und 329; de Leva Bd. V, S. 51, Anm. 2. Über das wechselnde Verhältnis zwischen Margareta und Ottavio s. den Bericht aus Rom vom 25. und 26. September in Nuntiaturberichte Bd. 11, S. 335, Anm. (Zeile 26 ist das zweite non zu streichen).

2) Daß der Papst, wie allerdings damals auch verbreitet wurde, von Anfang an im Einverständnis mit Ottavio gewesen sei (eine Ansicht, die noch M. Brosch, Gesch. des Kirchenstaates Bd. I [1880], S. 187—189 vertritt) muß angesichts des ganzen Verlaufs der Dinge und der zahlreichen gegenteiligen Zeugnisse als völlig ausgeschlossen gelten.

Digitized by Google

wenn er reuig nach Rom zurückkehre, Verzeihung erhoffen. Allein Ottavio verharrte in der Auflehnung, ja, er gewann es über sich, mit dem Feinde seines Hauses, dem kaiserlichen Statthalter in Mailand, Ferrante Gonzaga, in Verbindung zu treten, der sich dem mit der Kurie Zerfallenen nicht versagte. Auf diesen Rückhalt vertrauend richtete Ottavio an seinen Bruder einen trotzigen Brief, in dem er seine Verbindung mit dem Gonzaga nicht nur nicht verschwieg, sondern sich ihrer sogar rühmte; er habe, schrieb er, an jenem einen vollendeten Edelmann gefunden.

Eine Stafette brachte den Brief am 5. November nach Rom, am Tage darauf las ihn der Kardinal dem Papste vor. Ton und Inhalt des Schreibens erregten den Greis aufs höchste und er erlitt einen schweren Anfall; hohes Fieber stellte sich ein und drohte die Lebensflamme auszulöschen. Noch einmal trat eine leichte Besserung ein, die auch ein neuer, minder trotziger Brief des bevorzugten Enkels zu unterstützen schien. Allein sie hielt nicht an und in der Morgenfrühe des 10. November 1549 tat Paul III. den letzten Atemzug.

Die Erwartung, die der Farnese einst hegte, den Kaiser zu überleben, hatte ihn getäuscht, er mußte vor jenem den Schauplatz des irdischen Lebens verlassen, und nicht als Sieger! Allein auch der Kaiser hatte gegen die geistliche Macht keinen vollen Sieg errungen. Nichts hatte Karl seit der Gewinnung des römischen Kaisertums deutscher Nation mehr am Herzen gelegen als die Ordnung der deutschen Religionsverhältnisse, die Wiedereinfügung der Neuerer in das Staatskirchensystem des Mittelalters. Hierbei aber hatte ihn Rom, hatte ihn Papst Paul III. teils nicht ausgiebig unterstützt, teils sogar im Stich gelassen und behindert. Die Waffe zumal, von der sich der Kaiser das Beste versprach, das Universalkonzil, war ihm in entscheidender Stunde vom Papste aus der Hand geschlagen und über ein „Interim" war er nicht hinausgekommen — ein „Einstweilen", also eine Halbheit, die als solche von vornherein zum Scheitern verurteilt war und überhaupt nur soweit und solange äußerlich Eingang fand, als der Kaiser unmittelbar dahinter stand und den Widerstrebenden seine Spanier ins Haus und Bett legte. Als dann aber der Nachfolger Pauls III. auf dem Stuhle Petri dem Kaiser zu Willen war und das Konzil aufs neue einberief, war es zu spät; die Reaktion gegen die Willkürherrschaft des undeutschen Kaisers war inzwischen zu voller Stärke gediehen und unter der Führung desjenigen deutschen Fürsten, der sich sechs Jahre früher von Karl kurzsichtig zum Kampfe gegen seine Glaubensgenossen hatte mißbrauchen lassen, wurde jener gedemütigt, das „Interim" in Stücke geschlagen und, indem man endlich den Anhängern des Augsburgischen Bekenntnisses die Gleichberechtigung mit den Anhängern der alten Kirche zugestand, das Lebenswerk des Kaisers zum Scheitern gebracht.

Digitized by Google

Buchdruckerei des Waisenhauses G. m. b. H., Halle (Saale)

Digitized by Google

Digitized by Google

15 Gs
49

Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte
Jahrgang 50 Heft 2 (Nr. 154.)

Das Problem der unsichtbar-sichtbaren Kirche bei Luther

Darstellung und Lösungsversuch

Mit einem Anhang:
Die Kirche bei Melanchthon

Von
D. Ernst Rietschel
Superintendent in Oschatz

Ungelöst

M. Heinsius Nachfolger / Leipzig 1932

Digitized by Google

Digitized by Google

Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte
Jahrgang 50 Heft 2 (Nr. 154.)

Lehrerbibliothek No 5046. 45 Gs 49

Das Problem der unsichtbar-sichtbaren Kirche bei Luther

Darstellung und Lösungsversuch

Mit einem Anhang:

Die Kirche bei Melanchthon

Von

D. Ernst Rietschel
Superintendent in Dachau

Ungültig

Darauf allein kommt es an, daß wir bitten, es möchten uns die Augen aufgetan werden und wir die Kirche um uns sehen, die Augen des Glaubens meine ich.

Luther, Tessaradecas consolatoria, Vierzehn Trostbilder für Mühselige und Beladene 1519.

M. Heinsius Nachfolger / Leipzig 1932

Digitized by Google

Gedruckt bei A. Heine GmbH., Gräfenhainichen.

Digitized by Google

Dem Andenken Rudolph Sohms

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhalt.

Seite

Einleitung: Die Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit der Kirche als Problem 1

Erstes Kapitel: Die Kirche die Gemeinde der Gläubigen 9

Zweites Kapitel: Die Kirche unsichtbar für den natürlichen Menschen. . . 25

Drittes Kapitel: Die Kirche Inhaberin der sichtbaren Gnadenmittel. . . . 33

Viertes Kapitel: Die Gnadenmittel in ihrem Wesensgehalt unsichtbar für den natürlichen Menschen 41

Fünftes Kapitel: Die Kirche in den Gnadenmitteln sichtbar für den Gläubigen 51

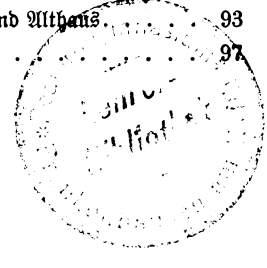
Sechstes Kapitel: Die Kirche für den Gläubigen nur beschränkt sichtbar, aber doch sichtbar bleibend 63

Siebentes Kapitel: Der Schlüssel zu Luthers Anschauung von der unsichtbar-sichtbaren Kirche 74

Exkurse:

1. Kein erweiterter Kirchenbegriff bei Luther neben dem der Gemeinde der Gläubigen 83
2. Sohms Auffassung von Luthers Kirchenbegriff und ihre gegenwärtige Beurteilung 91
3. Luthers Sakramentslehre in teilweiser Spannung zu seinem Kirchenbegriff 93
4. Zur Auseinandersetzung mit Walther, Kohlmeyer und Althaus. 93

Anhang: Die Kirche bei Melanchthon. 97



Digitized by Google

Digitized by Google

Einleitung.

Die Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit der Kirche als Problem.

Wo immer man daran gegangen ist, das Wesen der Kirche, die wir glauben und bekennen, festzustellen, hat die Frage nach ihrer Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit eine Rolle gespielt. Auch wo sie anfangs noch nicht gestellt war, hat sie sich doch unausweichlich aufgedrängt. Es ist das auch nur natürlich, weil im Wesen der Kirche selbst begründet. Die Kirche wäre eben nicht Gegenstand des Glaubens, wenn sie nicht auch überirdische und damit unsichtbare Art an sich hätte. Als Gemeinschaft aber von auf der Erde lebenden und in irdischen Gemeinschaftsformen miteinander verkehrenden Menschen gehört sie zugleich auch der sichtbaren Welt an. Damit ist im Grunde das sie betreffende Problem gegeben. Wie ist dies beides, ihre Unsichtbarkeit und ihre Sichtbarkeit, miteinander zu vereinigen? Ist eine Unterscheidung im Subjekt zu machen, oder sind die beiden Prädikate derart näher zu bestimmen, daß sie in der Anwendung auf dasselbe Subjekt sich nicht ausschließen? Und weiter: Ist auf beides, die Unsichtbarkeit und die Sichtbarkeit der Kirche, in gleicher Weise Wert zu legen oder eins von beiden als das Übergeordnete, Wesentliche anzusehen? Immer wieder haben derartige Fragen das Nachdenken beschäftigt und Beantwortung gefordert. Und an den verschiedenen Antworten, die sie gefunden, ist zugleich die verschiedene Auffassung vom Christentum selbst zum Ausdruck gekommen.

Schon bei dem Theologen der alten Kirche, der am tiefsten und nachhaltigsten auf die weitere Lehre von der Kirche eingewirkt hat, Augustin, tritt uns das Problem entgegen. Aber er hat ihm keine Lösung gebracht, sondern die unsichtbare und sichtbare Seite der Kirche, die für seine religiöse Anschauung untrennbar zusammengehörten, letzthin doch unausgeglichen nebeneinander-

Digitized by Google

gestellt. Die Kirche, an der er hängt, und für die er streitet, ist ihm einerseits der unsichtbare Verband der Liebe (invisibilis caritatis compages) oder die nur Gott bekannte Zahl der Prädestinierten, andrerseits die kultisch und rechtlich organisierte römische Kirche, von der er seinen Gegnern zurufen kann: „Auf mich achtet, sagt euch die Kirche, auf mich achtet, die ihr seht, auch wenn ihr nicht sehen wollt“ [1]). Es ist nur natürlich, daß die spätere Entwicklung in seiner Nachfolge bald das eine, bald das andere stärker betont, ja einseitig auf Kosten des weniger Betonten geltend gemacht hat. Den Abschluß nach der einen Seite stellt die Bestimmung der Kirche als der unsichtbaren Gesamtheit der Prädestinierten bei Wiklif und Hus dar, die auf dem Konstanzer Konzil als ausschließliche Definition verworfen worden ist [2]). Den Abschluß nach der anderen Seite bildet die durch die Tridentiner Beschlüsse festgelegte römisch-katholische Lehre, die ihren bezeichnenden Ausdruck in Bellarmins bekanntem Satze gefunden hat: „Die Kirche ist eine so sichtbare und greifbare Vereinigung von Menschen (coetus hominum) wie die Vereinigung des römischen Volkes oder das französische Königreich oder die Republik Venedig“ [3]). Nur daß weder bei Wiklif und Hus das religiöse Interesse auch an der organisierten Kirche, die sie doch beide nach dem Gesetze Christi reformiert haben wollten, zu übersehen ist, noch bei der gegenwärtigen katholischen Lehre verkannt werden darf, daß Augustins Anschauung von der unsichtbaren geistlichen Gemeinschaft als der „Seele“ der Kirche in ihr dauernd nachwirkt.

Das alte Problem erscheint in neuer Gestalt bei Luther. An einer ganzen Anzahl von Stellen nennt er die Kirche unsichtbar [4]). Aber er hebt doch zugleich mit Nachdruck hervor, daß sie sichtbare äußere Zeichen habe. Ja, er scheut sich sogar nicht, sie gelegentlich auch einmal selbst sichtbar zu nennen, und dies nicht etwa im Sinne eines unsinnlichen inneren Schauens, sondern im Sinne einer sinnlich vermittelten Wahrnehmung. Dabei ist sein Kirchenbegriff, wie selbst von denen, die eine „Differenzierung“ bei ihm

---

[1]) Augustins Lehre bei R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. II, 2. Aufl. 1910, S. 445ff. Die oben angeführten Stellen finden sich De baptismo III, cap. 19, und De fide rerum, quae non videntur, cap. 4.

[2]) Für die Lehre von Wiklif und Hus auch jetzt noch maßgebend Gottschick, Hus', Luthers und Zwinglis Lehre von der Kirche, Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. 8, S. 345ff.

[3]) Für die gegenwärtige katholische Auffassung sei auf Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik, II, 4./5. Aufl. 1921, S. 126ff., verwiesen.

[4]) Genau genommen sagt Luther nicht „sichtbar“ und „unsichtbar“, sondern „sichtlich“ und „unsichtlich“.

Digitized by Google

feststellen wollen, zugegeben wird, ganz wesentlich einheitlicher als der Augustins. Aber nun gehen wie von Augustin so auch von Luther wieder zwei getrennte Linien der Entwicklung aus, in deren Verlauf je eins der beiden Prädikate einseitig auf Kosten des anderen betont wird. Zwingli und Melanchthon, die anfangs durchaus unter dem Einfluß der Lutherschen Anschauung stehen, gehen doch später ihre eigenen, von den seinen getrennten Wege, Zwingli mit seinem Gewichtlegen auf die unsichtbare Kirche der Erwählten nach der einen[1]), Melanchthon mit seiner Definition der Kirche als der sichtbaren Vereinigung der Berufenen (coetus vocatorum) nach der anderen Seite[2]). Im weiteren Verlauf der beiden Linien zeigen sich Abschwächungen und Vermittlungen der Gegensätze, so daß zwischen den Dogmatikern der lutherischen und der reformierten Richtung für den oberflächlichen Blick oft kaum noch ein Unterschied zu bestehen scheint. Die Gedanken der Aufklärung, des Pietismus und der Theologie seit Schleiermacher bringen ferner mancherlei Ausgleich, freilich auch Verflachung und Verengung. Aber die beiden Linien treten dann doch wieder mit der Neubelebung des konfessionellen Momentes stärker hervor. Und sie finden einen gewissen Abschluß einerseits in der Anschauung ausgesprochen reformierter Theologen, die bis zur vollen Ablehnung der Kirche als Gegenstand des Glaubens und zu ihrer Ersetzung durch den Begriff des unsichtbaren Reiches Gottes gehen[3]), andrerseits in dem von Stahl und Vilmar, Löhe und Kliefoth begründeten Neuluthertum, das die Sichtbarkeit der von Gott auf Erden gestifteten Kirche fast bis zum Katholisieren geltend macht[4]).

In dem ganzen Gange der hier skizzierten Entwicklung gibt es nichts, was auch nur entfernt eine so vielfache wissenschaftliche Bearbeitung erfahren hat als die Anschauung Luthers. Immer

---

[1]) Zwinglis Anschauung bei Gottschick, a. a. O. S. 574ff. und Farner, Die Lehre von Kirche und Staat bei Zwingli, 1930.

[2]) Melanchthons spätere Anschauung bei Herrlinger, Die Theologie Melanchthons, 1879, S. 257ff.; Seeberg, Studien zur Geschichte des Begriffes der Kirche, 1885, S. 104ff., Dogmengeschichte IV, 2./3. Aufl. 1930, S. 395ff.; O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus, I, 1908, S. 310 ff. Für die Nachfolger Melanchthons vgl. Seeberg, Studien S. 141ff.; Schenke, Der Kirchengedanke Johann Gerhards und seiner Zeit, 1931.

[3]) Z. B. Kraus, Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche, 1876, S. 290.

[4]) Eine Übersicht über das Neuluthertum bietet der betreffende Artikel von Scheel in Religion, in Geschichte und Gegenwart, und zwar in beiden Auflagen.

Digitized by Google

wieder bis in die neueste Zeit hinein hat man es versucht, klar zu machen, was er unter der Kirche, bei der die Eigenschaften der Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit so eigenartig nebeneinander hergehen, verstanden habe. Zu den noch immer teilweise sehr beachtenswerten Arbeiten aus früherer Zeit[1]) sind wertvolle neuere Untersuchungen in den letzten Jahrzehnten hinzugekommen[2]). Aber auch in den Verhandlungen der jüngsten Vergangenheit über den Kirchenbegriff der Augsburgischen Konfession ist, wie es ja kaum anders sein konnte, Luthers Kirchenbegriff mit berücksichtigt worden[3]). Freilich ist man von Übereinstimmung noch weit, ja, fast weiter als je zuvor entfernt. In Einzelheiten hat man wohl Ergebnisse erzielt, die eine weitere Diskussion erledigen. In der Grundauffassung dagegen treffen wir auch in den neuesten Ver-

---

[1]) A. Ritschl, Über die Begriffe sichtbare und unsichtbare Kirche, in den Theol. Studien und Kritiken 1859, S. 189ff., auch Gesammelte Aufsätze I, S. 1893, S. 68ff.; Gottschick, a. a. O., S. 543ff.; Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, III, 3. Aufl. S. 742ff.; Sohm, Kirchenrecht I, 1892, S. 460ff., II, 1923, S. 130ff. (das hier in Betracht kommende Kapitel über „Weltliches und geistliches Recht" schon 1914 in der Festschrift für Binding und gesondert erschienen); K. Müller, Wesen und Bedeutung der Kirche für den einzelnen Gläubigen nach Luther, Hefte der Christlichen Welt 16/17, 1895, Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther, 1910. — Auch die noch ältere Literatur aus der Zeit des Streites um den Kirchenbegriff um die Mitte des vorigen Jahrhunderts ist teilweise noch wertvoll.

[2]) Holl, Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff, Festschrift für D. Schäfer, 1915 und Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, I, Luther, 4./5. Aufl. 1927, S. 288ff., Luther und das landeskirchliche Kirchenregiment, Zeitschrift für Theologie und Kirche 1911, Ergänzungsheft 1, und Luther, S. 326ff.; Walther, Das Erbe der Reformation, Heft 4, Luthers Kirche, 1917; Kattenbusch, Die Doppelschichtigkeit in Luthers Kirchenbegriff, Theol. Studien und Kritiken (Lutherana V) 1927, auch im Sonderdruck 1928, Der evangelische Kirchengedanke im Anschluß an Luther, 2. Heft des Deutschen evangelischen Gemeindetages, 2. Aufl. 1930; Althaus, Communio sanctorum, I, Luther, 1929; Kohlmeyer, Die Bedeutung der Kirche für Luther, Zeitschrift für Kirchengeschichte, 1929, S. 466ff.; Holstein, Die Grundlagen des evangelischen Kirchenrechts, 1928, S. 72ff.; Elert, Morphologie des Luthertums, I, Theologie und Weltanschauung des Luthertums, 1931, S. 224ff. — Nur das Wichtigste ist hier genannt.

[3]) Elert (außer dem in der vorigen Anmerkung genannten Werk), Die Botschaft des VII. Artikels der Augsburgischen Konfession, Allg. ev.-luth. KZeitung, 1927, Nr. 43—46; Dörne, Sichtbare Kirche, ebendort, 1929, Nr. 3—6, Zum lutherischen Kirchenbegriff, Neues Sächsisches Kirchenblatt, 1929, Nr. 46f., Die Kirche des Augsburger Bekenntnisses und die Kirchenfrage der Gegenwart, Pastoralblätter 1929/30, S. 394ff., 449ff.; Allwohn, Das Wesen der evangelischen Kirche, Monatsschrift für Pastoraltheologie, 1928, S. 163ff.; Thieme, Die Augsburgische Konfession und Luthers Katechismen, auf Gegenwartswerte untersucht, 1930, 8. Kapitel, S. 191ff.: Die Definition der Kirche in der Augustana; Bornkamm, Die Kirche in der Augustana, Monatsschrift für Pastoraltheologie, 1930, S. 193ff.; Mehrere Artikel des D. Zöllner gewidmeten Sammelwerkes: Credo ecclesiam, 1930. — Auch hier bleibt noch manches, was in Betracht kommen könnte, unerwähnt.

Digitized by Google

öffentlichungen Gegensätze, die schlechthin unausgleichbar sind. Zuletzt ist es aber fast immer die Frage, wie es mit der Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit der Kirche steht, deren verschiedene Beantwortung die Gegensätze am schärfsten hervortreten läßt.

Nun hören wir allerdings in einer der jüngsten Äußerungen über den reformatorischen Kirchenbegriff, es sei „oberflächlich, in dem alten Schema der sichtbaren und unsichtbaren Kirche Luthers Gedanken erschöpfend wiedergegeben zu finden“[1]), und etwas richtiges ist gewiß daran. Das alte Schema, bei dem unter sichtbarer Kirche lediglich der äußere, organisierte Kirchenkörper verstanden ist, wovon die darin befindlich unsichtbare Gemeinde der Gläubigen selbstverständlich unterschieden werden muß, wird zweifellos Luther nicht gerecht. Aber die Frage der Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit der Kirche ist darum für ihn keineswegs etwas Unwesentliches. Sie beherrscht vielmehr seine Gedanken außerordentlich stark. Es kann darum, wenn von anderer Seite, und zwar von einer, die besondere Beachtung verdient, geurteilt wird, die beiden Stichworte „unsichtbar“ und „sichtbar“ spielten im Grunde bei Luther gar keine besondere Rolle[2]), dies nur zugegeben werden für die Stichworte, die Ausdrücke selbst. Denn für „unsichtbar“ sagt Luther freilich noch häufiger „geistlich“ oder „innerlich“, und „sichtbar“ kommt als Prädikat der Kirche vollends nur selten bei ihm vor. Aber mit der Sache, die hinter den Ausdrücken liegt, verhält es sich doch wesentlich anders. Da handelt es sich beide Male um etwas, was für ihn grundlegende religiöse Bedeutung hat. Bezeichnend ist auch, daß bisher noch kein Bearbeiter des Lutherschen Kirchenbegriffs es fertig gebracht hat, der Frage nach Unsichtbarkeit oder Sichtbarkeit der Kirche aus dem Wege zu gehen. Sie hat sich noch immer als nach Lösung verlangendes Problem aufgedrängt, nur daß eine befriedigende und allgemein anerkannte Lösung noch in weiter Entfernung zu sein scheint. Mir will es darum als nicht nur berechtigt, sondern als geradezu notwendig erscheinen, daß auf das vorliegende Problem von neuem in gründlicher, die in Betracht kommenden Äußerungen Luthers sorgfältig prüfender Untersuchung eingegangen wird.

Im folgenden knüpfe ich denn an frühere eigene Arbeiten über das gleiche Thema an, um sie in Auseinandersetzung mit dem, was

[1]) Zänker, Die evangelische Kirchenfrage der Gegenwart, in Credo ecclesiam, S. 74.

[2]) Kattenbusch, Doppelschichtigkeit, S. 43.

Digitized by Google

seitdem geäußert worden ist, neu zu begründen und weiterzuführen[1]). Dabei mache ich von vornherein kein Hehl daraus, daß das, was ich in streng objektiver Weise bei Luther glaube feststellen zu können, auch persönlich in vollem Maße von mir bejaht wird. So sehr ich mich im folgenden bemühen werde, zunächst nur eine Arbeit dogmengeschichtlicher Art zu leisten, bin ich doch davon überzeugt, daß der darin zu erarbeitende Kirchenbegriff Luthers alles andere als eine Sondermeinung des Reformators ist, die, um für uns annehmbar zu sein, irgendwoher, etwa von Gedanken Melanchthons aus, eine gewisse Korrektur erfahren müßte, sondern daß er den echten reformatorischen Kirchenbegriff darstellt, der, unmittelbar aus der Heilserkenntnis der Reformation herausgewachsen, für uns Erben dieser Heilserkenntnis ebensowohl in bezug auf das theologische Denken wie in bezug auf das kirchliche Handeln maßgebend sein muß.

Doch bevor die Untersuchung selbst beginnt, sei mir noch eine persönliche Erinnerung gestattet. Als ich vor einer Reihe von Jahren einmal Gelegenheit hatte, mit einem anerkannten Lutherforscher, der den Mitgliedern des Vereins für Reformationsgeschichte aus vielen Veröffentlichungen gut bekannt ist, Gustav Kawerau, über das in Luthers Kirchenbegriff liegende Problem zu sprechen, äußerte er, ihm mache, wenn er darüber nachdenke, immer wieder zu schaffen der bekannte Satz aus den Schmalkaldischen Artikeln: „Es weiß, Gottlob, ein Kind von sieben Jahren, was die Kirche sei, nämlich die heiligen Gläubigen und die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören“[2]). Luther meine doch wohl hier nicht nur ein bloßes Auswendigwissen der Worte aus dem dritten Artikel, sondern ein Wissen, das ein Verständnis für das Gelernte einschließe. Was er aber dann ganz ernsthaft einem siebenjährigen Kinde zutraue, klinge doch geradezu wie Hohn auf die Meinungsverschiedenheit und Unsicherheit der Theologen, die sich um Feststellung seines Kirchenbegriffs schon so lange vergeblich mühten. Ist die dieser Äußerung zugrunde liegende Empfindung nicht völlig berechtigt? Luther sieht doch in dem, was er hier über die Kirche zu sagen hat, offenbar etwas ganz einfaches, unkompliziertes, etwas, was auch einem schlichten Kindesgemüt ohne weiteres verständlich werden kann. Aber er rechnet freilich auch

[1]) Luthers Anschauung von der Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit der Kirche, Theol. Studien und Kritiken, 1900, S. 404ff. Zur Frage der unsichtbaren und sichtbaren Kirche, N. Sächs. Kirchenblatt 1929, Nr. 40—42.

[2]) Müller, nach dessen Ausgabe als der verbreitetsten ich die lutherischen Bekenntnisschriften noch zitiere, S. 324, XII, 2.

Digitized by Google

mit einem gläubigen Kindesgemüt. Denn, „was als getauft lebt und stirbt bis in die 7 oder 8 Jahr, ist gewißlich selig geworden und wird selig“[1]), d. h. ein sieben- oder achtjähriges getauftes Kind ist für ihn ohne weiteres auch ein gläubiges Kind. Da dürfte, wenn man an die Untersuchung seines Kirchenbegriffs herangeht, schon von vornherein gesagt werden können: Nur ein Resultat der Untersuchung, das vor diesem Lutherwort bestehen kann, darf Anspruch darauf machen, die Grundanschauung des Reformators richtig wiederzugeben. Nur dann aber wird es davor bestehen können, wenn es deutlich macht, wie für die gläubige Betrachtung seine verschiedenen Äußerungen über die Kirche nur Aussagen sind über einen ganz einfachen, durch die Natur der Sache ohne weiteres gegebenen Tatbestand. Simplex sigillum veri — Einfachheit das Siegel der Wahrheit — das gilt hier in ganz besonderer Weise.

Aber freilich, ehe wir zu solchem einfachen Ergebnis kommen, wird ein langer und mühsamer Weg noch zu gehen sein. Das liegt nicht nur an Luther, sondern zu einem guten Teil auch an seinen Bearbeitern. Die bisherige Untersuchung seines Kirchenbegriffs hat zwar auch manche Klärung gebracht. Aber sie hat zugleich auch ein wahres Labyrinth von Schwierigkeiten erst geschaffen, durch das jeder, der sich mit ihm beschäftigt, sich erst hindurcharbeiten muß. Erschwert wird die Arbeit aber freilich auch dadurch, daß die Aussagen Luthers über die Kirche Legion sind. Wenn von der Psalmenauslegung von 1513—1515 mit Recht gesagt worden ist, daß fast auf jeder Seite von der Kirche die Rede sei[2]), so läßt sich von weiten Strecken der großen Genesisvorlesung, die, im November 1545 abgeschlossen, den Schlußstein von Luthers exegetischer Tätigkeit bildet, dasselbe sagen. Und wie unzählbar oft kommt er dazwischen auf die Kirche zu sprechen, unaufhörlich es aufs neue bezeugend, wie viel sie für sein Glaubensleben bedeutet[3]). Man kann unmöglich ohne eine Auswahl aus der unermeßlichen Fülle, in der es naturgemäß von Wiederholungen nur so wimmelt, auskommen. Aber um so sorgfältiger muß deshalb auch die Auswahl sein, damit nicht, wie es oft genug geschehen, einerseits Wichtiges und Entscheidendes übersehen, andrerseits Vereinzeltes

---

[1]) W. A. 51, 502, 17 f. Luther ist, wo nichts anderes bemerkt, nach der Weimarer Ausgabe zitiert.

[2]) Kattenbusch, a. a. O. S. 20, Anm. 2.

[3]) Zu dieser Frage, m. a. W. zur Frage von Luthers Gemeinschaftsbewußtsein im Frömmigkeits- und Kirchenleben, vgl. den Schluß von Kapitel 1.

Digitized by Google

mit mißverständlichem Ausdruck ungebührlich betont werde. Und ganz besonders werden Äußerungen zu beachten und zum Verständnis heranzuziehen sein, die bei Luther selbst vor anderen einen starken Akzent haben, sei es, daß er sich darin sichtlich bemüht, das, was er unter Kirche versteht, gegenteiligen Meinungen gegenüber klarzulegen, sei es, daß offenbar bestimmte Gemütswerte, Sympathien oder Antipathien gegenüber einzelnen Bezeichnungen u. dgl. hinter seinen Worten stehen und ihnen ihre besondere Färbung geben.

Digitized by Google

Erstes Kapitel.

Die Kirche die Gemeinde der Gläubigen.

Unsichtbar und doch auch zugleich sichtbar nennt Luther die Kirche. Aber bevor die beiden entgegengesetzten Prädikate auf ihre Bedeutung hin genauer untersucht werden, gilt es zunächst einmal, die grundlegende Auffassung des Reformators vom Wesen der Kirche festzustellen. Dabei steht außer Frage, daß sie für ihn die „communio sanctorum" ist; sieht er doch diese Worte im lateinischen Text des Apostolikums als Apposition zu „ecclesia" an[1]). Auch darüber ist keine Erörterung mehr nötig, daß er „sanctorum" nicht neutrisch als Genetiv von „sancta", d. h. „heilige Dinge", sondern maskulinisch als Genetiv von „sancti", d. h. „Heilige" auffaßt, und daß er unter den „Heiligen" die von Gott Geheiligten, d. h. die „Gläubigen" versteht[2]). Dagegen ist über sein Verständnis des Wortes „communio", das er, abweichend von dem nächstliegenden und bei seinen katholischen Zeitgenossen üblichen Verständnis fast durchweg mit „Gemeinde" und nur selten mit „Gemeinschaft" übersetzt, noch einiges zu sagen. Und gleich hier kommt eine der Äußerungen von der am Schluß der Einleitung genannten Art, die besondere Berücksichtigung fordern, in Betracht. Es ist die bekannte Stelle aus dem Großen Katechismus, die eine gewisse Antipathie gegen die Ausdrücke „Kirche" und „Gemeinschaft" verrät[3]).

Was Luther an dem Ausdruck „Kirche" aussetzen hat, wird erst am Schluß unsrer Untersuchung kurz berührt werden. Hier handelt es sich nur um die darauf folgenden Ausführungen: „Also auch das Wort communio, das daran — d. h. an ‚ecclesia', — gehängt ist, sollt nicht Gemeinschaft, sondern Gemeinde heißen. Dafür haben die Unseren, so weder lateinisch noch deutsch gekonnt haben,

[1]) Eine Reihe von Belegstellen bei Althaus, a. a. O., S. 37.
[2]) Auch hier sei auf die eingehenden Untersuchungen von Althaus, S. 37ff. verwiesen.
[3]) Müller, 457, 49f.

Digitized by Google

gemachet Gemeinschaft der Heiligen, so doch keine deutsche Sprache so redet und verstehet. Aber recht deutsch zu reden, sollt es heißen Gemeinde der Heiligen, das ist eine Gemeinde, darin eitel Heilige sind, oder noch klärlicher eine heilige Gemeinde. Das rede ich darum, daß man die Worte Gemeinschaft der Heiligen verstehe, weil es so in die Gewohnheit eingerissen ist, daß schwerlich wieder heraus zu reißen ist, und muß bald Ketzerei sein, wo man ein Wort ändert". Die hier genannte Ketzerei hat Luther begangen, indem er in dem Apostolikumtext beider Katechismen „communio" mit „Gemeinde" verdeutscht hat, während er noch 1520 in der „Kurzen Form der 10 Gebote und des Vaterunsers" die Übersetzung „Gemeinschaft" gebracht hatte. Aber warum legt er jetzt Wert auf die andere Übersetzung? Eine Abneigung gegen den Gedanken der Gemeinschaft selbst kann unmöglich der Grund sein. Denn daß ihm die Gemeinschaft mit zum Wesen der Kirche gehört, spricht er nicht nur an vielen anderen Stellen aus, sondern auch in demselben Zusammenhang des Großen Katechismus, wo er von sich sagt, daß er als Glied der Kirche „aller Güter, so sie hat, teilhaftig und Mitgenosse" sei. Er selbst gibt einen sprachlichen Grund an — es sei nicht recht deutsch geredet. Man hat das auf verschiedene Weise näher zu bestimmen gesucht. So hat man gemeint, Luther habe, weil die Endsilbe „schaft" für ihn immer etwas wie Versammlung bedeutet habe, das Wort „Gemeinschaft" als einen Pleonasmus empfunden, der das, was „Gemeinde" für sich schon bedeute, doppelt ausdrücke, und es deshalb abgelehnt[1]). Ein anderes Urteil lautet, seine Ablehnung sei darin begründet, daß er den Begriff „Gemeinschaft" nicht kenne ohne Hinzufügung eines sächlichen Objekts, nämlich dessen, woran man Gemeinschaft habe, was aber bei seiner Deutung von „sanctorum" nicht vorhanden sei[2]). Neuerdings hat sich sogar ein besonderer Aufsatz ausführlich mit dieser Frage beschäftigt, und zwar mit dem Ergebnis, daß nach dem damaligen Sprachgebrauch allgemein die Wortverbindungen mit „schaft" nicht nur auf Sammlung an sich, sondern auf solche mit betont menschlicher und zuständlicher Grundlage zu deuten seien, während in „Gemeinde" die Zugehörigkeit zu dem Haupte Christus und die Abhängigkeit von ihm deutlicher zum Ausdruck komme[3]).

Nun scheint mir an der letztgenannten Erklärung gegenüber den beiden anderen das richtig empfunden zu sein, daß hinter dem

[1]) Kattenbusch, a. a. O. S. 38 Anm.
[2]) Althaus, a. a. O. S. 41.
[3]) Pauls, Gemeinschaft der Heiligen bei Luther, das Wort und die Sache, Theol. Studien und Kritiken 1930 (Lutherana VI), S. 41, 49.

Digitized by Google

sprachlichen Grund, den Luther angibt, doch wohl noch ein tieferer, sachlicher verborgen liegt, m. a. W., daß Luther sich deshalb gegen das Wort „Gemeinschaft" wendet, weil er darin etwas, was ihm an der Kirche wichtig ist, nach dem allgemeinen Sprachgebrauch nicht zutreffend genug ausgedrückt findet. Aber sollte sich unter solcher Voraussetzung die eigenartige Äußerung im Großen Katechismus nicht sehr viel einfacher erklären lassen? Man beachte den ihr unmittelbar vorhergehenden Satz, auf den sich ihre Anfangsworte „also auch" offenbar zurückbeziehen. Luther sagt dort: „Darum sollte auf recht deutsch und unsre Muttersprache heißen eine christliche Gemeinde oder Sammlung, oder aus allerbeste eine heilige Christenheit". „Christenheit" bringt doch gerade wie „Sammlung" den Gedanken einer Vereinigung von Personen zum Ausdruck, und darin ist wohl der Grund zum Anstoß an dem Wort „Gemeinschaft" zu sehen. Luther empfindet hier eben bei seiner lebensvollen Anschauung von der Kirche dies Wort, obwohl er es später selbst noch unzählige Male gebraucht, als zu abstrakt, als zu sehr bloß etwas Begriffliches bezeichnend. Ihm liegt alles daran, recht kräftig zu betonen, daß es sich bei der Kirche um eine wirkliche, aus lebendigen Menschen bestehende „Gemeinde" handelt. Daß der Ausdruck „Personenvereinigung" auch falsch verstanden werden kann und dann mit der Grundanschauung Luthers nicht mehr im Einklang steht, wird freilich noch deutlich werden. Aber das darf nicht daran hindern, das Zutreffende an ihm anzuerkennen. Luther kann sich die Kirche einfach nicht denken abgesehen von den Menschen, die in ihr verbunden sind. Und dementsprechend kehren auch, wo er ihr Wesen beschreibt, die volkstümlichen Ausdrücke Sammlung, Versammlung, Haufen, Volk u. ä. beständig wieder.

Damit ist aber nicht nur die Vorstellung einer bloßen Gemeinsamkeit bestimmter Gedanken, Strebungen und Handlungen von vornherein aus dem Kirchenbegriff Luthers ausgeschlossen, sondern ebenso auch die Vorstellung der Kirche als einer über die Personen übergreifenden Anstalt. Nach der katholischen Lehre liegt ihr anstaltlicher Charakter auf der Hand, weil ihre hierarchisch-rechtliche Ordnung und die Einrichtung ihrer Sakramente mit der in ihnen gleich einer Naturkraft latent vorhandenen Sakramentsgnade sie auch denken läßt ohne Rücksicht auf die von ihr berührten und durch sie verbundenen Menschen. Auch in neulutherischen Kreisen wird ein derartiger Anstaltscharakter der Kirche nicht selten stark betont. Aber der Anschauung Luthers entspricht das nicht. Wo mit ihm das Amt als Dienst, wenn auch als gottgeordneter Dienst, und die

Digitized by Google

Gnade nicht als Gnadenkraft, sondern als Gnadengesinnung aufgefaßt wird, ist der Anstaltscharakter auch im Grunde von selbst ausgeschlossen. Auch ist es keineswegs in seinem Sinn, wenn man meint, nur dadurch, daß man die Kirche so verstehe, werde die Objektivität der durch sie vermittelten Heilsgüter, an der auch ihm alles liegt, gewährleistet. Nach ihm handelt Gott in der Kirche niemals anders als von Person zu Person, so daß man mit vollem Recht hat sagen können: „Eine Kirche als Anstalt, die da sein könnte auch ohne Personen, . . . wäre für Luther nicht bloß eine widersinnige, sondern auch eine gottlose Vorstellung“[1]).

Aber genau so wenig wie eine in festen Einrichtungen und Ordnungen auch abgesehen von Personen bestehende Anstalt ist die Kirche Luthers etwas wie ein auf freiwilligem Zusammenschluß von Personen beruhender Verein. Der Erneuerer der evangelischen Theologie am Anfang des vorigen Jahrhunderts, Schleiermacher, hat eben doch den Reformator völlig verkannt, wenn er es als evangelische Lehre ausgegeben hat: „Die christliche Kirche bildet sich durch das Zusammentreten der einzelnen Wiedergeborenen zu einem geordneten Aufeinanderwirken und Miteinanderwirken“[2]). Nicht die Menschen machen nach Luther die Kirche, sondern die bestehende Kirche, die Gemeinde der Gläubigen, gliedert sich immer neue Menschen an. Nicht von unten her wird sie aufgebaut, sondern von oben her greift sie in die Menschenwelt hinein. Stets ist sie das Erste, das unbedingt Übergeordnete. „Denn darum — so hören wir von Luther — ist und heißt die Kirche Gottes Reich, weil allein Gott in ihr regiert, befiehlt, redet, handelt und verherrlicht wird“[3]). So ist denn auch etwas durchaus richtiges in den Worten Rudolf Sohms, des Kirchenrechtslehrers, der in das Verständnis des neutestamentlichen und reformatorischen Kirchenbegriffs tiefer eingedrungen ist als fast alle Theologen seiner und der folgenden Zeit: „Man darf die Kirche des lutherischen Bekenntnisses auch nicht als Personenvereinigung bezeichnen“[4]). Zwar geht die volle Ablehnung dieser Bezeichnung zu weit, weil durch sie Luther selbst getroffen würde, der, wie wir sahen, oft genug die Kirche derart beschrieben hat. Aber die Ablehnung hat doch ihren guten Grund überall da, wo man dabei nicht an ein passives, durch eine höhere, überindividuelle Macht geschehendes Vereinigtwerden, sondern an ein aktives, spontanes Sichvereinigen denkt. Wenn der Soziologe Ferdinand Tönnies in

---

[1]) Holl, Luther, S. 297, Anm. 3. [2]) Der christliche Glaube, § 115.
[3]) W. A. 8, 656, 11 f. [4]) Weltliches und geistliches Recht, S. 49 Anm.

Digitized by Google

seiner Untersuchung über die Begriffe „Gemeinschaft" und „Gesellschaft"[1]) dies beides in der Weise unterscheidet, daß der „Gemeinschaft" der durch gegebene Realitäten bedingte, triebartige „Wesenswille", der „Gesellschaft" dagegen der rational bedingte, zwecksetzende „Kürwille" zugrunde liegt, so kommt die Kirche Luthers völlig auf die Seite der „Gemeinschaft" zu stehen. So gewiß sie nur da vorhanden ist, wo gläubige Menschen mit freiem Willen Gott dienen, so gewiß ist deren Wille doch nur dadurch frei, daß er in den höheren Gotteswillen eingeschlossen ist.

Daß die gelegentliche Äußerung Luthers, die sich gegen die Übersetzung von „communio" mit „Gemeinschaft" wendet, nicht als Ablehnung der Gemeinschaft selbst aufzufassen ist, war schon gesagt. Tatsächlich kann er sich die Gemeinde der Gläubigen ohne Gemeinschaft, d. h. ohne gemeinsames Teilnehmen an himmlischen Gütern und ohne gegenseitiges Sichvermitteln derselben nicht denken. In unvergleichlich schönen Worten hat er namentlich in seiner Frühzeit von dem gegenseitigen Stärken und Trösten, Mittragen und Mitleiden, das in der Kirche geschieht, gesprochen. Es ist der Gedanke des allgemeinen Priestertums der Gläubigen, der darin zum Ausdruck kommt, obwohl diese Bezeichnung selbst bis zum Jahre 1520 noch fehlt[2]). Denn das allgemeine Priestertum besteht ja keineswegs nur, obwohl man das manchmal so lesen und hören kann, in dem Vorrecht des Gläubigen, für sich keiner priesterlichen Vermittlung zu bedürfen, sondern hat vor allem auch seine Bedeutung im Blick auf den Nächsten, den der Gläubige priesterlich vor Gott vertreten und dem er als Vertreter Gottes die himmlischen Gnadengaben vermitteln darf. Ja, das letztere steht für Luther in dem priesterlichen Tun obenan. Aber deshalb würde man seiner Anschauung von der in der Kirche sich vollziehenden Gemeinschaft der Gläubigen auch nicht gerecht werden, wenn man dabei nur an deren Beziehungen untereinander und zueinander denken würde. Ihre Gemeinschaft ist immer bedingt und getragen von der sie alle umfassenden Gemeinschaft mit dem erhöhten Christus: Er in ihnen, und sie in ihm und durch ihn auch untereinander eins. Das neutestamentliche Bild vom Leibe Christi mit seinen Gliedern ist demnach auch in den Schil-

[1]) Gemeinschaft und Gesellschaft, 2. Aufl. 1904.

[2]) Zur Frage des allgemeinen Priestertums der Gläubigen in seiner Bedeutung für die Kirche vgl. Holl, a. a. O. S. 320 und im Inhaltsverzeichnis S. VII („Das allgemeine Priestertum als Bedingung für die Herstellung einer wirklichen Gemeinschaft in der Kirche") und besonders Althaus, a. a. O. S. 68ff. („Das Priestertum ist geradezu das gemeindebildende Prinzip, die Wirklichkeit der communio sanctorum").

Digitized by Google

derungen, die am anschaulichsten das innere Leben der Kirche zeichnen, das beherrschende, und es bleibt — so darf man wohl sagen — auch später, wo es zugleich mit diesen Schilderungen zurücktritt und von dem anderen Bilde der Königsherrschaft Christi in seinem Reiche abgelöst wird[1]), der treffendste Ausdruck dessen, was Luther unter Kirche versteht. Das, was die Kirche konstituiert und ihr Wesen ausmacht, ist der vom Haupte des Leibes ausgehende Lebensstrom. Sohm trifft auch hier wieder den Kern der Sache, wenn er sagt: „Die Kirche im Sinne der lutherischen Reformation ist keine Anstalt, sondern ein heiliges Volk, . . . auch kein Volk, dem ein bestimmter Personenkreis fest angehörte, sondern ein Volk, dessen Glieder durch die Trägerschaft eines in Bewegung begriffenen, von einem auf den anderen hinüberwirkenden geistlichen Lebensstromes bestimmt werden“[2]). Und von hier aus wird auch noch deutlicher, warum sich derselbe Forscher gegen die Vorstellung einer bloßen Personenvereinigung wendet. Das, was das eigentliche Wesen der Kirche ausmacht, ist zwar nicht sachlicher, sondern persönlicher Art, liegt durchaus in der Sphäre des Persönlichen. Aber es besteht doch nicht in den Personen selbst, sondern in dem persönlichen Leben, das von Christus her sie als Glieder seines Leibes und Bürger seines Reiches mit ihm und in lebendiger Wechselwirkung auch untereinander verbindet. Man vergleiche dafür z. B. die bezeichnenden Worte aus einem Briefe Luthers an Amsdorf von 1542, die uns später noch als eins der Zeugnisse für das Erscheinen und Sichtbarwerden der Kirche beschäftigen werden: „Die Kirche muß in der Welt erscheinen, aber sie kann nur erscheinen in einer Vermummung (larva), einer Person, einer Umhüllung, einer Schale und irgendeinem Kleid, damit man sie darin hören, sehen, fassen kann; anderswie könnte sie niemals gefunden werden. Aber solche Vermummungen sind ein Ehemann, ein im öffentlichen oder häuslichen Leben Stehender (politicus, domesticus), Johannes, Petrus, Luther, Amsdorf usw., während doch keiner von ihnen die Kirche darstellt, welche weder Mann noch Weib, weder Jude noch Grieche ist, sondern allein Christus“[3]).

Ich kann es mir nicht versagen, aus den Schilderungen Luthers von dem Leben des Leibes Christi wenigstens einige Beispiele an-

[1]) „Reich Christi“ deckt sich für Luther fast durchweg mit „Kirche“. Die eschatologische Bedeutung der Vorstellung klingt bei ihm nur selten an und wird von Holstein (a. a. O. S. 80f.) überschätzt. Das weitere im Neuen Testament für die Kirche Christi gebrauchte Bild des Baues aus lebendigen Steinen spielt bei Luther keine Rolle.

[2]) a. a. O. S. 46. [3]) Enders 14, 175.

Digitized by Google

zuführen, — sind sie doch wie nichts anderes geeignet, seinen Kirchenbegriff von dem Banne doktrinärer Vorstellungen, in die man ihn nur zu oft eingesponnen hat, frei zu machen und zum Verständnis dessen zu helfen, was ihm die Gemeinde der Gläubigen wirklich gewesen ist. Ohne weitere Erläuterungen sei hier das verschiedenen Schriften von der ersten Psalmenvorlesung an bis zum Jahr 1519 Entnommene aneinandergereiht! „Die Kirche ist ein lebendiger Leib, in dem alle an allem teilhaben“[1]). „So nämlich empfängt ein einfacher Mensch den Einfluß und die Teilhaberschaft von allen Heiligen, und was in ihnen ist, geht auf ihn über“[2]). „Und so geschieht in Wahrheit, daß das Leben Christi in seinem Gläubigen nicht ruht, weil es auch selbst nicht ruht, sondern immer lebt und handelt, und dadurch wird wahrhaft erkannt, wie Christus ist alles in allen und alles in allen wirkt. Und nicht wir leben und reden und handeln, sondern in uns lebt und handelt und redet Christus“[3]). „Da ist kein Zweifel, daß sie allesamt — die lieben Engel, die Heiligen und alle Christen — als ein ganzer Körper zu seinem Gliedmaß laufen, helfen ihm den Tod, die Sünde, die Hölle überwinden und tragen alle mit ihm. Da gehet denn das Werk der Liebe und Gemeinschaft der Heiligen im Ernst und gewaltiglich“[4]). „Was heißt denn die heilige Kirche glauben, wenn nicht die Gemeinschaft der Heiligen? Und woran haben denn die Heiligen Gemeinschaft? Doch an Gütern und Übeln, alles ist ihnen gemein ... Was leidet die äußerste Fußzehe, das nicht der ganze Leib mitleidet? Oder welche Wohltat geschieht den Füßen, worüber sich nicht der ganze Leib freut? Aber wir sind ein Leib ... Darum, wenn wir Schmerzen haben, wenn wir leiden, so laßt uns tapfer glauben und gewiß sein, daß nicht wir es sind oder doch nicht wir allein, sondern Christus und die Kirche haben mit uns Schmerzen und leiden und sterben mit uns. Denn also hat Christus dafür gesorgt, daß wir selbst den Weg des Todes nicht einsam zu gehen brauchen, ... sondern treten unter dem Geleit der ganzen Kirche auf den Weg des Leidens und des Todes, und die Kirche trägt stärker als wir selbst, so daß wir in Wahrheit jenes Wort des Elisa 2. Kön. 6 auf uns anwenden dürfen, das er zu seinem zagenden Diener sprach: Fürchte dich nicht, denn derer sind mehr, die bei uns sind, als derer, die bei ihnen sind. Und Elisa betete und sprach: Herr, öffne dem Knaben die Augen, daß er sehe. Da öffnete der Herr dem Knaben die Augen, daß er sah, und siehe, da war der Berg voll feuriger Rosse und Wagen um Elisa her.

[1]) W. A. 4, 289, 2. [2]) W. A. 4, 181, 1ff. [3]) W. A. 4, 645, 29ff.
[4]) W. A. 2, 695, 20ff.

Digitized by Google

Darauf kommt es auch für uns an, daß wir bitten, es möchten uns die Augen geöffnet werden und wir die Kirche um uns sehen, die Augen des Glaubens meine ich. Dann gibt es nichts, wovor wir uns fürchten müßten, wie es heißt Psalm 125: „Berge sind um Jerusalem her, und der Herr ist um sein Volk her von nun an bis in Ewigkeit. Amen“[1]).

Das sind nun freilich, wie schon gesagt, sämtlich Äußerungen der Frühzeit bis 1519. Und daß es so ist und entsprechende Äußerungen nur allenfalls noch aus dem folgenden Jahre, aber fast gar nicht mehr aus noch späterer Zeit herbeigezogen werden können[2]), bildet in dem so schon nicht leicht zu lösenden Problem des Lutherschen Kirchenbegriffs noch ein Sonderproblem, das, auch seitdem man darauf hingewiesen hat[3]), viel zu wenig beachtet worden und erst recht nicht befriedigend gelöst worden ist. All das hier Gesagte als Absonderlichkeit des „jungen Luther“ anzusehen und deshalb bei der Darstellung des eigentlichen Lutherschen Kirchenbegriffs völlig zu ignorieren[4]), oder es gar als ein Residuum katholischer Heiligenverehrung zu erklären[5]), geht wirklich nicht an. Es ist doch zweifellos mit das Wertvollste, was der Reformator über das innere Leben der Kirche überhaupt geäußert hat, und es verhält sich doch zugleich zu dem Grundbegriff der von Christus gestifteten und von ihm regierten Gemeinde der Gläubigen nicht wie ein Fremdkörper, sondern ist mit ihm im Grunde ohne weiteres ge-

[1]) W. A. 6, 131, 36ff.

[2]) Kurze Form der zehn Gebote, des Glaubens und des Vaterunsers, W. A. 7, 219, 15f. (Anwendung von Gal. 6, 2 auf die Kirche). Vom Papsttum zu Rom, W. A. 6, 298, 6ff. (Christus das Haupt der Kirche, der seinem Leib sein Wesen einflößt). Von der Freiheit eines Christenmenschen, W. A. 7, 66, 26 (der einzelne Christ soll dem andern gleichsam zum Christus werden). Alle diese Äußerungen stammen aus dem Jahre 1520. Aus späterer Zeit haben wir eigentlich nur noch ganz vereinzelte Stellen dieser Art, die wie Reminiszenzen an die frühere Zeit anmuten, z. B. die Worte aus den Schmalkaldischen Artikeln vom Zeugnis des Evangeliums „per mutuum colloquium et consolationem fratrum“, Müller 319, IV. Daß diese Worte so bekannt sind und so oft hervorgehoben werden, ist bezeichnend für ihre Vereinzelung.

[3]) Rade, Der Sprung in Luthers Kirchenbegriff und die Entstehung der Landeskirche in Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1914, S. 241ff.

[4]) So urteilt anscheinend Elert (vgl. Luthertum, Einleitung, S. 7), der von wirklicher Gemeinschaft in der Kirche Luthers nichts weiß, denn „ich kenne sie ja nicht, die Heiligen“ (a. a. O. S. 226). Aber auch R. Seeberg, der in seiner Erstlingsschrift über die Kirche (S. 88) noch von der großartigen Weise, in der Luther die sozialethische Bezogenheit der Glieder der Kirche erfaßt habe, reden konnte, schweigt sich in seinen späteren Veröffentlichungen, in denen er in immer stärkeren Maße den neulutherischen Kirchenbegriff vertritt, bezeichnenderweise gerade so wie neuerdings Elert über die einschlagenden Äußerungen Luthers völlig aus. Bei den Neulutheranern tritt eben der Gemeinschaftsgedanke im Kirchenbegriff in dem Maße zurück, als der Anstaltsgedanke in den Vordergrund gestellt wird.

[5]) So Kohlmeyer, a. a. O. S. 480f.

Digitized by Google

geben[1]). Aber warum dann das spätere Schweigen von dem, was früher so eindringlich bezeugt war? Der Kirchenbegriff hat sich ja bei Luther nicht im geringsten geändert und ebensowenig das Bekenntnis zu dem, was ihm die Kirche persönlich wert ist; man braucht nur an das Lied: „Sie ist mir lieb, die werte Magd" von 1535 oder an den Ausspruch aus noch späterer Zeit: „Ecclesia soll mein Burg, mein Schloß, mein Kammer sein!"[2]) — deutsch mitten in der lateinischen Auslegung! — zu denken. Eine Antwort darauf soll nachher versucht werden. Doch wird sie erst möglich sein, wenn zuvor noch etwas weiteres erörtert worden ist, nämlich das Sich-erstrecken der Gemeinde der Gläubigen auch auf solche Gläubige, die schon im Reiche der Vollendung leben.

Daß die Kirche für Luther nicht nur auf Erden ihre Stätte hat, sondern auch jetzt schon den Himmel mit umfaßt, ist eigentlich selbstverständlich. Auch die „lieben Engel und Heiligen" gehören mit zu ihr. Selbst der einsame Christ im Kämmerlein ist deshalb, wenn er mit Gottes Wort umgeht, in der Kirche; Gott und die Engel Gottes sind dann bei ihm[3]). Was aber die Gemeinschaft mit den vollendeten Heiligen betrifft, so kann dabei von zurückgebliebener katholisierender Anschauung keine Rede sein. Die Heiligen, seien sie nun die Verfasser der biblischen Bücher oder sonst Glaubenszeugen aus früheren Zeiten der Kirche, sind ja dabei für Luther Träger des Wortes so gut wie die Lebenden, und dadurch ist die Gemeinschaft mit ihnen vermittelt. Ganz besonders schön spricht er dies in der berühmten Vorrede auf den Psalter von 1528 aus: „Da sieheſt du allen Heiligen ins Herze wie in schöne lustige Gärten, da siehst du abermal allen Heiligen ins Herze wie in den Tod, ja wie in die Hölle . . . Und . . . ist das allerbeste, daß sie solche Worte gegen Gott und mit Gott reden . . . daher kommts auch, daß der Psalter aller Heiligen Büchlein ist, und ein jeglicher, in welcherlei Sachen er ist, Psalmen und Worte darin findet, die sich auf seine Sachen reimen, und ihm eben so sind, als wären sie allein um seinetwillen also gesetzt . . . Welches denn auch dazu gut ist, daß, wenn einem solche Worte gefallen und sich mit ihm reimen, daß er gewiß wird, er sei in der Gemeinschaft der Heiligen, und hab allen Heiligen gegangen, wie es ihm gehet, weil sie ein Liedlein alle mit ihm singen . . . Summa, willst du die heilige christliche Kirche gemalt sehen mit lebendiger Farbe und Gestalt, so nimm

[1]) Vgl. K. Müller, Wesen und Bedeutung der Kirche für den einzelnen Gläubigen nach Luther, und Althaus, communio sanctorum, die beide den Zweck verfolgen, dies wertvolle Gut des Lutherschen Kirchenbegriffs zur Geltung kommen zu lassen.
[2]) W. A. 44, 713, 1. [3]) W. A. 43, 601, 36f.

Digitized by Google

den Psalter für dich, so hast du einen feinen, hellen, reinen Spiegel, der dir zeigen wird, was die Christenheit sei. Ja, du wirst auch dich selbst drinnen . . . finden, dazu Gott selbst und alle Kreaturen"[1]). Ich kann mich nicht entsinnen, diese sonst vielzitierten Worte bei Untersuchungen über Luthers Kirchenbegriff berücksichtigt gefunden zu haben. Und doch sind sie für das rechte Verständnis desselben auch nach seinem eigenen, in ihnen ausgesprochenen Urteil wichtig. Sie zeigen, wie groß und weitumfassend für ihn die erlebbare Gemeinschaft der Kirche ist. Denn grundsätzlich gilt von der Gemeinschaft mit den Heiligen im Reiche der Vollendung genau das gleiche wie von der mit dem im nächsten Umkreis lebenden „dir bekannten gläubigen Bruder", von dem er in dem „Sermon von der würdigen Vorbereitung des Herzens auf das Sakrament der Eucharistie" von 1518 redet[2]).

Von hier aus aber läßt sich nun m. E. auf die Frage, warum die früheren Äußerungen Luthers über das Gemeinschaftsleben innerhalb der Kirche später in der alten Weise nicht wiederkehren, — selbst nicht in Ausführungen wie der herrlichen Schilderung der Wittenberger Abendmahlsfeier in der Schrift von der Winkelmesse aus dem Jahre 1533[3]) — eine Antwort geben, die einzige, die mir möglich erscheint. Nicht der Kirchenbegriff Luthers hat sich gewandelt, auch nicht seine Hochschätzung der so verstandenen Kirche, aber der Kreis derer, an denen er die Kirche erlebt hat. Was sich hier kundgibt, liegt nicht auf dem Gebiete des dogmatischen Denkens, sondern ganz auf dem des persönlichen Lebens. Es ist die auch Luther nicht erspart gebliebene Tragik der großen religiösen Führer, in ihrem Führertum mehr und mehr seelisch einsam zu werden. In der ersten Zeit ist er sich immer noch dessen bewußt gewesen, was ihm Menschen seiner Umgebung an religiösem Gut mit ihrem persönlichen Glaubensleben gaben, aber dann ist er in steigendem Maße für seine Umgebung fast durchweg nur noch ein Gebender geworden. Er hat das gewiß auch schmerzlich empfunden; man denke z. B. an die Briefe des Jahres 1527, des Jahres der besonderen geistlichen Anfechtungen, mit ihrem oft so ergreifend bezeugten Verlangen nach Trost und Stärkung. Er hat auch noch manchmal von Menschen seiner Umgebung sich trösten und stärken lassen, Bugenhagen ist hier vor allem zu nennen[4]). Aber ganz haben ihm die anderen das, was er brauchte, nicht mehr geben können. Und da ist es denn mehr und mehr die Gemeinschaft mit den nicht

[1]) Erlanger Ausgabe 63, 31ff., dort irrtümlich dem Jahre 1531 zugeschrieben.
[2]) W. A. 1, 333, 18. [3]) W. A. 38, 247 10 ff.
[4]) Vgl. Holl, Luther, S. 389.

Digitized by Google

mehr auf Erden lebenden Heiligen, die doch in ihrem Worte ihm nahetraten, gewesen, was ihm zum Erlebnis der Kirche ward, vor allem die Gemeinschaft mit den Verfassern der biblischen Bücher, Paulus, Petrus, Johannes, den Sängern der Psalmen und den Propheten. Ihnen hat er ins Herz gesehen, in ihnen die Kirche erlebt. Und von ihnen weiß er nun das zu sagen, was er früher von den auf Erden lebenden Gläubigen sagen konnte.

Man braucht sich das bisher Gesagte nur einmal klar zu machen, um eine Reihe von weiteren Aussagen Luthers, die bei einer verflachten oder verengten Auffassung von der Kirche nicht so ohne weiteres einleuchtend werden, ohne weiteres als etwas ganz selbstverständliches zu empfinden. So, daß der Lebensstrom der Kirche von Generation zu Generation weiterfließt und infolgedessen im Gegensatz zu der falschgerühmten ununterbrochenen Aufeinanderfolge (Sukzession) der Bischöfe eine rechte Sukzession der Gläubigen bewirkt. „Weil die Kirche — sagt Luther — beständig geboren und beständig verändert wird in der Aufeinanderfolge der Gläubigen, ist sie immer wieder eine andere und dennoch stets dieselbe“ [1]). Aber auch das erscheint nun nur natürlich, daß die Kirche die „liebe Mutter“ heißt, die „einen jeglichen Christen zeugt und trägt durch das Wort Gottes“ [2]); hat sie doch „nichts anderes zu tun als Kinder zu gebären“ [3]). Auch die unbedingte Heilsnotwendigkeit der Kirche ergibt sich mit Notwendigkeit daraus: Außerhalb ihr „kann niemand zu dem Herrn Christo kommen“ [4]) und „niemand kann selig werden, der nicht in dieser Gemeinde erfunden wird“ [5]). Und endlich kann es bei dieser lebendigen Auffassung vom Leibe Christi ja gar nicht anders sein, als daß rechte Glieder der Kirche auch jenseits der äußerlichen kirchlichen Schranken, bis tief hinein in die falsche Papstkirche, anerkannt werden [6]).

Vor allem aber ergibt sich aus dem bisher Gesagten — und es kann das gegenüber einer verkehrten Spiritualisierung des Lutherschen Kirchenbegriffs kaum stark genug betont werden —, daß die Kirche Luthers nicht im geringsten ein bloßes abstraktes Gedankending, eine Idee, ein Begriff ist, wie etwa der Sammelbegriff einer Anzahl von im gleichen Glauben stehenden Menschen, sondern daß sie eine Realität, etwas konkret Wirkliches ist, etwas

[1]) W. A. 4, 169, 3ff. [2]) Müller 456, 42. [3]) W. A. 40, I, 664, 8.
[4]) Müller 456, 45.
[5]) W. A. 7, 219, 6ff. Wie R. Seeberg (Dogmengeschichte S. 291f.) diese Aussagen auf die „äußere kirchliche Gemeinschaft“ beziehen kann, ist mit unbegreiflich.
[6]) Besonders in den Schriften „Von den Konziliis und Kirchen“ von 1539 und „Wider Hans Worst“ von 1541, also gerade auch in späterer Zeit, ist dieser Gedanke nachdrücklich ausgesprochen. Aber er fehlt auch früher nicht.

Digitized by Google

Wirkliches, das sich auch nicht etwa nur in einer höheren Welt bei Gott, sondern handelnd und in seinem Handeln erfahrbar[1]) auch schon hier auf Erden befindet. „Auf Erden" — so sagt ja Luther auch ausdrücklich an einer vorhin angeführten Stelle von der geistlichen Christenheit und ihrem Haupte Christus. Die bekannten Worte Melanchthons aus der Apologie, in denen er sich gegen den Vorwurf eines erträumten Platonischen Staates, d. h. einer bloß erdichteten, gedachten Kirche verwahrt[2]), werden viel gerühmt und verdienen es auch, weil sie ein besonders glücklicher Ausdruck dieser Wahrheit sind. Aber es sollte doch nicht, wie es noch immer vielfach geschieht, unbeachtet gelassen werden, daß Luther genau das gleiche schon neun Jahre früher gesagt hat, ja, daß die Worte der Apologie vielleicht gar von dieser früheren Äußerung Luthers abhängig sind. In dem gegen Murner gerichteten Schlußwort der „Antwort auf das überchristliche Buch Emsers in Leipzig" von 1521 lesen wir: „Da ich die christliche Kirche eine geistliche Versammlung genennet habe, spottest du mein, als wollt ich eine Kirche bauen wie Plato eine Stadt, die nirgend — ‚nindert' sagt Luther — wäre, und läßt dir deinen Zufall so herzlich gefallen, als habest du es sehr wohl getroffen"[3]). Es ist deshalb eine volle Verkennung Luthers, wenn man gemeint hat, ihm gegenüber Melanchthons Ausspruch von der auf Erden existierenden Kirche ausspielen zu können. Wie stark diese Wirklichkeit der Kirche von ihm gedacht ist, dafür sind überaus charakteristisch die praktischen Aufgaben, die er ihr innerhalb der organisierten Kirchenkörper zuweist, wie die Wahl der Geistlichen, die Prüfung ihrer Lehre mit eventueller Absetzung, die Aufstellung äußerer Ordnungen u. dgl.[4]). Aber freilich zeigt sich diese Wirklichkeit, dem eigentlichen Wesen der Kirche entsprechend, vor allem in den seelsorgerlichen Diensten, die sich ihre Glieder in der Vermittlung des von dem Haupte Christus ausgehenden Lebensstromes untereinander leisten.

Muß noch hervorgehoben werden, daß Luther diese in erlebbarer Wirklichkeit existierende Kirche auf Erden nur in der Beimischung von Ungläubigen kennt und in Rechnung zieht? „Es ist — so hat man mit Recht gesagt — im Grunde selbstverständlich, daß er nie die als Kirche geläufigerweise bezeichnete Körperschaft anders denn als corpus mixtum gedacht hat. Dazu gehörte nur Menschenkenntnis und ein offenes Auge für das Gehaben vieler

[1]) Die Frage der Erfahrbarkeit der Kirche, die im Grunde die gleiche wie die ihrer Sichtbarkeit ist, wird später noch ausführlicher behandelt werden.
[2]) Müller 155, 20.
[3]) W. A. 7, 683, 9ff.
[4]) Näheres darüber s. in Exkurs 1.

Digitized by Google

Getauften“[1]). Nur weil dies im Grunde Selbstverständliche nicht selten dahin mißverstanden worden ist, er habe neben der wahren Kirche, der Gemeinde der Gläubigen, auch eine aus Gläubigen und Ungläubigen gemischte Kirche, eine „ecclesia mixta“ gekannt, ist zu betonen, daß er niemals die „als Kirche bezeichnete Körperschaft“ als wirkliche Kirche, niemals das „corpus mixtum“ als „ecclesia mixta“ anerkannt hat. Wohl hat er jederzeit den donatistischen Wahn, die Gemeinde der Heiligen in voller Reinheit auf Erden darstellen zu wollen, abgelehnt, ja leidenschaftlich bekämpft, und selbst sein bekannter Gedanke einer Kerngemeinde derer, „die mit Ernst Christen sein wollen“, ist nur als ein Versuch, diesem Ideal näherzukommen, aber nicht, es zu realisieren, aufzufassen[2]). Auch hat er die Volkskirche und ihre Darstellung in der Landeskirche ebenso bewußt gewollt und gefördert[3]). Es gehört nun einmal zu seiner Überzeugung von der notwendigen Knechtsgestalt der Kirche auf Erden, daß sie nur in einem unvollkommenem Erdenleibe leben könne. „Nicht, daß wir sie voneinander scheiden wollen; sondern zugleich, wenn ich von einem Menschen rede und ihn nach der Seele einen geistlichen, nach dem Leibe einen leiblichen Menschen nenne“, heißt es in der 1520 erschienenen Schrift gegen Alveld, in der er seinen Kirchenbegriff zum ersten Mal ausführlich dargelegt hat, von der „äußerlichen und innerlichen Christenheit“[4]). Und: „Ohne Ort und Körper gibt's keine Kirche“ heißt es ganz entsprechend in der für das Verständnis seines Kirchenbegriffs noch wichtigeren Schrift vom folgenden Jahre gegen Ambrosius Catharinus[5]). Aber was Luther nicht scheiden will, das unterscheidet er doch an der erstgenannten Stelle aufs schärfste als Kirche und Nichtkirche, und auch an der anderen Stelle heißt es nach den angeführten Worten: „Aber all das ist unwesentlich und frei. Denn hier herrscht die Freiheit des Geistes, die alles unwesentlich, nichts notwendig macht, was körperlich und irdisch ist“. Ganz allein die Gemeinde der Gläubigen ist für Luther Kirche, alles andere ist für ihn Nichtkirche, Welt, und es gilt das ganz

[1]) Kattenbusch, a. a. O. S. 64 Anm.

[2]) Vgl. zu dieser vielbehandelten Frage Hilbert, Ecclesiola in ecclesia, 1920, S. 58ff. Hilbert glaubt, darin freilich m. E. zu optimistisch urteilend, daß man jetzt die Leute zu solcher Sonderung habe. Aber er vertritt, indem er eine feste Abgrenzung der von ihm geforderten Freiwilligkeitsgemeinde gegenüber der volkskirchlichen Gemeinde, und zwar mit gutem Grunde, ablehnt, auch nicht mehr den alten Plan Luthers.

[3]) Vgl. Holl, Luther, S. 359: „Volkskirche und Freiwilligkeitskirche, beides hat Luther gewollt“.

[4]) W. A. 6, 297, 3ff.

[5]) W. A. 7, 720, 2f.

Digitized by Google

ebenso von den äußeren Ordnungen, wie von den nicht im Glauben stehenden Getauften und Berufenen. Selbst die Vorstellung, daß die durch Wort und Taufe an die Gemeinde der Gläubigen Angeschlossenen, solange sie nicht glauben, wenigstens tote Glieder am Leibe Christi seien, ist Luther fremd. „Christus — so urteilt er — ist nicht ein Haupt, denn allein der frommen, gläubigen Christen, in dem Geist versammelt“[1]). Wenn immer wieder bis in die neueste Zeit hinein versucht worden ist, neben dem grundlegenden Begriff der Kirche als der Gemeinde der Gläubigen wenigstens gelegentlich einen erweiterten Kirchenbegriff bei ihm nachzuweisen, nach dem auch Ungläubige mit zur Kirche gehören, so wird dieser Versuch durch die dafür beigebrachten Äußerungen nicht genügend gedeckt und ist als verfehlt abzuweisen[2]).

Aber das schließt natürlich nicht aus, daß auch in den gläubigen Gliedern der Kirche noch sündiges Wesen ist. Ihre Heiligkeit ist „eine passive, nicht aktive Heiligkeit“, ein im Glauben Geheiligtsein, nicht ein sittlich vollkommenes Heiligsein[3]). Zur Knechtsgestalt der Kirche auf Erden gehört dementsprechend neben all dem Kreuz, das sie zu erdulden hat, auch dies, daß sie ein „Kranken- und Genesungsheim“ (infirmaria egrotantium et sanandorum) ist[4]), und daß von ihr gesagt werden kann: „Das Antlitz der Kirche ist das einer Sünderin“[5]). Selbst von den Besten in der Gemeinde der Heiligen gilt es: „Die wahren Heiligen sind Sünder gewesen“[6]). Es ist deshalb auch nicht als ein Mißhören der evangelischen Botschaft aufzufassen, wenn man geurteilt hat: „Zur lutherischen Kirche gehören nur Sünder, zwar nicht mutwillige, unbußfertige Sünder, aber doch immer nur Sünder, die in diesem Leben nie etwas anderes sein können“[7]). Nur daß keineswegs darum „die Grenze zwischen Kirche und Welt, streng genommen, nicht zwischen den verschiedenen Menschen, sondern durch jeden Gläubigen durchgeht“[8]). Die rein religiöse Betrachtungsweise

[1]) W. A. 6, 301, 30f. [2]) Vgl. hierzu Exkurs 1.
[3]) W. A. 40, II, 103, 24ff.
[4]) Römerbriefvorlesung von 1517, ed. Ficker, II, 1908, S. 111. Gemeint ist hier (gegen Zänker in „Credo ecclesiam“, S. 74) nicht der aus Weizen und Unkraut gemischte äußere Kirchenkörper, sondern die nur aus Gläubigen bestehende wahre Kirche.
[5]) WA. 40, II, 560, 34f. Es ist kein Widerspruch dazu, wenn W. A. 7, 710, 2 die Kirche ebenso wie Christus als sündlos bezeichnet wird. Denn da ist offenbar an das sündlose und sündenbedeckende Leben des erhöhten Herrn gedacht, das das eigentliche Wesen der Kirche ausmacht.
[6]) W. A. 40, II, 102, 7.
[7]) So Elert, Allg. ev.-luth. KZeitung 1907, S. 1059 und Luthertum, S. 317, gegen Thieme, a. a. O. S. 224, Anm. 1.
[8]) So Kohlmeyer, a. a. O. S. 477.

Digitized by Google

Luthers zeigt sich auch darin, daß ganz allein das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein des Glaubens, nicht das der sittlichen Heiligkeit, über die Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit zur Kirche entscheidet. „Der Glaube — so lautet sein Urteil — ist die Grenze oder das Trennungsseil für die Kinder Gottes, denn er begrenzt die Zahl der Gläubigen, und was außerhalb ist, ist das Gebiet der Heiden“[1]).

Die Grundzüge dessen, was für Luther das Wesen der Kirche ist, sind damit gezeichnet. Aber aus ihnen schon wird deutlich, was sie für seine theologische Gesamtanschauung, ja für sein persönliches religiöses Leben bedeutet. Aufs entschiedenste muß Einspruch erhoben werden gegen die wiederholt und neuerdings wieder von bemerkenswerter Stelle geäußerte Ansicht, er sei der Vertreter eines religiösen Individualismus, dem das sowohl beim Katholizismus wie beim Calvinismus zu findende Gemeinschaftsbewußtsein im Frömmigkeits- und Kirchenleben fehle[2]). Dem späteren Luthertum gegenüber und angesichts einer falschen Spiritualisierung, die sich Luthers Kirchenbegriff oft hat gefallen lassen müssen, ist der Vorwurf freilich nicht unberechtigt. Luther selbst gegenüber beruht er auf völliger Verkennung. Gewiß ist sein Gemeinschaftsbewußtsein im Frömmigkeits- und Kirchenleben anders als das des Katholizismus und Calvinismus, es hat, so darf man vielleicht sagen, etwas subjektiveres, mehr auf die eigene Person bezogenes an sich. Aber es ist deshalb doch nicht weniger vorhanden, ja im Grunde deshalb noch tiefer religiös begründet. Man braucht nur einmal in einem katholischen Lehrbuch der Dogmatik nachzulesen, was dort unter communio sanctorum verstanden wird, um sich das klar zu machen. Aber auch der Vergleich mit Calvin führt zu einem ähnlichen Ergebnis. Wohl kommt die für Calvin bezeichnende anbetende Ehrfurcht vor der großen Gottesschöpfung der una sancta, der Gemeinde der Erwählten, die schon jetzt im Verborgenen existiert und einst in Herrlichkeit offenbar werden soll, bei ihm, obwohl auch sie nicht ganz fehlt, nicht so zum Ausdruck. Aber dafür hören wir um so mehr das dankbare Bekenntnis dessen, was er von der Gemeinde der Gläubigen empfangen hat und noch empfängt. Es hat gewiß deshalb auch seinen guten Grund, wenn da, wo Calvin durchweg den Plural „wir“ und „uns“ gebraucht, bei ihm so oft das ganz persönliche „ich“ und „mir“ und „mich“ zu finden ist. Sein „Ich“ kann sich, wie selbst die so stark persönlich zugespitzten Erklärungen zum dritten Artikel in beiden Katechismen

[1]) W. A. 5, 455, 37ff.
[2]) Heiler, Der Katholizismus, sein Wesen und seine Erscheinung, 1922, S. 583f.

Digitized by Google

zeigen, doch nur denken als „Stück und Glied der Kirche", als „in der Christenheit" und in der Gemeinschaft „mit allen Gläubigen" befindlich. Alles ihm persönlich zugeeignete Heil sieht er stets als durch die Gemeinde der Gläubigen vermittelt an, selbst was die Schrift ihm gibt, empfängt er gewissermaßen durch die Gemeinde hindurch, denn alles Gotteswort ist ihm immer zugleich — es wird darüber später noch ausführlich zu reden sein — Zeugnis gläubiger Menschen. So steht es denn auch nicht widereinander, sondern gehört zusammen, wenn er das eine Mal nachdrücklich fordert: „Lernen wir nur immer das Wort ‚mich', ‚für mich', damit wir's mit gewissem Glauben fassen können und nicht zweifeln: ‚für mich'!"[1]) und dann wieder mit nicht geringerem Nachdruck sagt: „Mit goldenen Buchstaben sind diese Worte zu schreiben: ‚Unser, wir, uns!' Wer das nicht glaubt, der ist kein Christ"[2]). Wie aber hat er auch stets die Pflicht empfunden, in Kraft der persönlich empfangenen Gottesgnade den Brüdern zu dienen! Vom Individualismus Luthers zu sprechen, ist deshalb nur dann berechtigt, wenn man zugleich betont, daß dadurch das volle Gemeinschaftsbewußtsein nicht im geringsten beeinträchtigt wird. Höher im religiösen Sinne, als es von ihm geschieht, kann — so darf man getrost sagen — die Gemeinschaft der Kirche überhaupt nicht gewürdigt werden.

[1]) W. A. 40, I, 299, 9f. [2]) W. A. 40, II, 432, 17ff.

Digitized by Google

Zweites Kapitel.

Die Kirche unsichtbar für den natürlichen Menschen.

Aus dem bisher von der Kirche als der Gemeinde der Gläubigen Gesagten ergibt sich im Grunde alles, was nun von ihrer Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit zu sagen ist. Die in konkreter Wirklichkeit auf Erden existierende Gemeinde, deren Wesen das Leben des erhöhten Herrn ist, und deren Träger Menschen sind, die dies Leben in sich tragen und es aneinander in Wort und Tat beweisen, hat ganz selbstverständlich zugleich unsichtbare und sichtbare Art an sich. Nur darauf kommt es an, in eingehender Prüfung an Äußerungen Luthers diese Doppelseitigkeit genauer zu bestimmen und gegen falsche Vorstellungen zu sichern. Auf die der Kirche von Luther zugeschriebene Unsichtbarkeit mag dabei zunächst eingegangen werden.

Daß Luthers Lehre von der unsichtbaren Kirche auf Hus und durch ihn auf Wiklif und letzthin auf Augustin zurückzuführen sei, ist lange Zeit die allgemein verbreitete Meinung gewesen. Hatte doch Luther, als Eck ihn auf der Leipziger Disputation von 1521 als Anhänger von Hus brandmarkte, dem nicht widersprochen, es also anscheinend bestätigt. Aber derselbe Forscher, der in seiner Erstlingsschrift über den Begriff der Kirche geurteilt hatte: „Die Tatsache, daß Luther die Anregung zu seinem Kirchenbegriff aus Hus geschöpft hat, kann nicht bezweifelt werden," hat das später ausdrücklich zurückgenommen[1]). Es war eben inzwischen überzeugend nachgewiesen worden, daß erst die Leipziger Disputation selbst für Luther der Anlaß geworden ist, sich eingehender mit Hus zu beschäftigen, ja daß er von der unsichtbaren Kirche schon zu einer Zeit geredet hat, in der eine Beeinflussung durch Hus nicht entfernt in Betracht kommen kann[2]). Tatsächlich zeigen auch die

[1]) R. Seeberg, Begriff der Kirche, 1885, S. 85. Dogmengeschichte, IV, 1, S. 279 Anm.

[2]) Gottschick, Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. 8, S. 545ff.

Digitized by Google

Äußerungen, die die Kirche unsichtbar nennen, nirgends eine Beziehung zur Prädestinationslehre, sondern sind durchweg anders orientiert. Offenbar hat Luther in Leipzig, wie wir es auch sonst mehrfach bei ihm feststellen können, nur seine eigene selbsterworbene Anschauung in die ihm vorliegenden, ähnlich lautenden Aussagen eines anderen, ohne sich des Unterschiedes bewußt zu werden, hineingelegt. Es wird deshalb auch erfolglos bleiben, wenn neuerdings wieder, und zwar von einem führenden Theologen des gegenwärtigen Luthertums, versucht worden ist, die alte Ansicht, die schon den Neulutheranern der früheren Zeit bei ihrem Dringen auf die Sichtbarkeit der Kirche sehr gelegen kam, zu erneuern[1]).

Aber es stimmt auch nicht, wenn von derselben Seite es so dargestellt wird, als handle es sich bei der Rede von der unsichtbaren Kirche nur um gelegentliche und seltene Äußerungen aus Luthers Frühzeit. Mir sind ziemlich dreißig Stellen bekannt, an denen er die Kirche ausdrücklich unsichtbar nennt, und sie verteilen sich ziemlich gleichmäßig auf sämtliche Perioden vom ersten Anfang seiner Lehrtätigkeit an bis in die letzten Lebensjahre hinein. Es kann demnach gar kein Zweifel daran sein, daß es sich hier um etwas handelt, was zum festen, unveräußerlichen Bestand der Lehre Luthers von der Kirche gehört.

Doch was bedeutet nun „unsichtbar" als Prädikat der Kirche? Da sei zunächst betont, daß damit keineswegs der Kirche die konkrete Wirklichkeit abgesprochen und sie doch wieder als bloßer Begriff, etwa als der Sammelbegriff aller Gläubigen, bezeichnet werden soll. Das würde ja auch dem widersprechen, was im vorigen Kapitel festgestellt worden war. Luther hat in demselben Zusammenhang, wo er sich dagegen verwahrt, mit seiner Lehre von der Kirche eine Art von platonischer Ideenlehre zu vertreten, ihre Unsichtbarkeit ausdrücklich hervorgehoben. Und auch Melanchthon redet bei der entsprechenden Verwahrung in der Apologie zweifellos von der wahren Kirche, die unsichtbar ist. Aber schon der spätere Melanchthon hat die Unterscheidung von Unsichtbarkeit und Unwirklichkeit nicht festgehalten, und der Protest gegen die Unwirklichkeit der Kirche führt bei ihm zu der Folgerung, sie müsse deshalb sichtbar, und zwar sichtbar für jedermann sein. Das hat leider Schule gemacht, besonders unter den die von ihm begonnene Linie fortsetzenden Vertretern des Neuluthertums. Dem, was von ihnen zur Frage der Kirche gesagt worden ist, liegt fast durchweg, teils ausgesprochen, teils unausgesprochen, die Meinung zugrunde, sie werde, wenn man sie unsichtbar nenne, in falscher

[1]) Elert, Allg. ev.-luth. KZeitung, 1927, S. 1035.

Digitized by Google

Weise begrifflich verflüchtigt. So ist denn auch in der neuesten vielbeachteten Darstellung des Luthertums aus der Feder des vorhin genannten Theologen zu lesen, Luther habe die Kirche, die als unsichtbare ihre überindividuelle Einheit nur noch in der Gemeinsamkeit des Glaubens und des durch den Glauben in den Seinen wohnenden Christus habe, „so spiritualisiert, daß sie, wenn diese Gedanken folgerichtig zu Ende gedacht werden, als gestaltende Energie der Geschichte ausscheidet“[1]). Aber dem muß aufs entschiedenste widersprochen werden. Denn Luther ist weit entfernt davon, zu meinen, daß die Unsichtbarkeit der Kirche nur den für ein wirkliches kirchliches Leben unfruchtbaren Begriff einer Gemeinsamkeit im Glauben zulasse, aber eine wirkliche Gemeinschaft im Glauben ausschließe.

Aber man wird Luther auch nicht gerecht, wenn man die von ihm behauptete Unsichtbarkeit der Kirche derartig auf die Unmöglichkeit, ihren ganzen Umfang zu erkennen, beziehen, m. a. W. „unsichtbar“ als „unzählbar“ erklären will, wie es in einer anderen neueren Untersuchung seines Kirchenbegriffs geschieht[2]). Dort wird zwar als der für Luther maßgebende Gesichtspunkt nicht nur die „Unzählbarkeit“, sondern auch die „Geistlichkeit“ der Kirche angegeben, aber unter Protest gegen die Meinung, daß dabei die Unzählbarkeit nebensächlich sei, geltend gemacht: „Man kann gerade mit unzählbar den Unterschied ausdrücken zwischen den christlichen Religionsgemeinschaften, deren Mitgliederzahlen durch Zählungen bekannt sind, und der Gemeinschaft der wahren christlichen Religiösität, von der nur ihr wirkliches Vorhandensein bekannt ist, aber nicht die Summe ihrer Glieder, die alle diese unsichtbare Gesinnung haben“. In Wahrheit tritt schon an der zur Begründung angeführten Stelle aus der Schrift vom Papsttum zu Rom, deren Worte „Niemand siehet, wer heilig und gläubig sei“[3]) beweisend sein sollen, die äußerliche quantitative Betrachtungsweise hinter der entscheidenden qualitativen stark zurück, und an den übrigen Stellen, an denen von der unsichtbaren Kirche geredet wird, ist das vollends der Fall. Daß auch der Gedanke an „die ganze Christenheit auf Erden“ — so lauten ja die Worte im Kleinen Katechismus und im Glaubenslied —, die so weit verbreitet ist, daß man ihren ganzen Umfang nicht sehen kann, für Luther religiös wertvoll ist, soll darum nicht geleugnet werden. Nur ist er m. E. sekundär gegenüber dem anderen, daß das, was den Gläubigen durch ihren Herrn zuteil wird, geistlicher, himmlischer und deshalb

[1]) Elert, Luthertum, S. 227. [2]) Thieme, a. a. O. S. 226.
[3]) W. A. 6, 301, 2.

Digitized by Google

unsichtbarer Art ist. Nicht daß die Glieder der Kirche unsichtbar sind, sondern daß das Wesen der Kirche, das, was zu Gliedern der Kirche macht, unsichtbar ist, ist für Luther die Hauptsache, ja zumeist das allein in Betracht kommende, wenn er von der Unsichtbarkeit der Kirche redet. Zwar ist auch zuzugeben, daß die Deutung von Unsichtbarkeit auf Unzählbarkeit von anderer Seite schon früh in stärkerem Maße als von ihm betont worden ist, wie es denn in dem Ansbacher Ratschlag von 1524 heißt: „Diese Kirche ist geistlich und unsichtbar, nicht also zu verstehen, daß wir die Personen nicht sehen, sondern daß niemand weiß, welche von der christlichen Kirche eigentlich sind“[1]). Aber, wie man mit Recht bemerkt hat, ist „diese Begründung nicht mehr die ursprüngliche“[2]).

„Unsichtbar“ als Prädikat der Kirche ist aber weiter in Luthers Sinne nicht etwa, wie man auch schon gemeint hat, einseitig als bloßer Gegensatz zu „unhörbar“ zu verstehen, so daß die Kirche nach ihm zwar nicht zu sehen, aber doch in dem von ihr verwalteten Wort zu hören ist[3]), sondern es ist ganz allgemein gleichbedeutend mit „sinnlich nicht wahrnehmbar“. Zwar hat man sich demgegenüber auf einzelne Lutherworte berufen, die ausdrücklich das Gegenteil zu besagen scheinen, wie z. B. die Ausführungen einer Predigt, die Gottes Reich und weltlich Reich als Hör- und Sehreich einander gegenüberstellen, weil „Gottes Reich im Worte steht“[4]). Daß man aber den Gegensatz zwischen Hören und Sehen nicht derart pressen darf, als sei hier die Art der sinnlichen Wahrnehmung, sei es mit den Ohren oder mit den Augen, entscheidend, wird schon dadurch deutlich, daß als fähig zum Hören ausdrücklich nur „solche Ohren, die das Wort hören aus dem Munde der Kinder und Säuglinge“, und das sind nach dem Zusammenhange deutlich Ohren gläubiger Menschen, genannt werden. Nicht sinnliches Sehen ist also dem sinnlichen Hören entgegengesetzt, sondern sinnliches Sehen dem Hören mit geistlich empfänglichen Ohren, und auf dem Gegensatz zwischen „sinnlich“ und „geistlich“ liegt offenbar der Ton. Auch stellt Luther ja häufig genug Sehen und Hören als wesentlich gleichbedeutende Parallelausdrücke nebeneinander, wie z. B. schon in all den vielen Fällen, wo er als sichtbares Zeichen der Kirche das hörbare Wort nennt. Dazu seien endlich zur Bestätigung dessen, daß „unsichtbar“ in der weiteren Bedeutung des

[1]) Die fränkischen Bekenntnisse, hrsg. vom Landeskirchenrat der ev.-luth. Kirche Bayerns r. d. Rh., 1930, S. 188.

[2]) R. Seeberg, a. a. O. S. 290, Anm. 3.

[3]) So Walther, a. a. O. S. 34f. Über die unhaltbare Unterscheidung von „sichtbar“ und „wahrnehmbar“ bei Walther vgl. Exkurs 4.

[4]) W. A. 51, 13, 32 vgl. auch 52, 350, 33ff.

Digitized by Google

„sinnlich nicht wahrnehmbar" verstanden werden muß, noch folgende Worte aus dem großen Genesiskommentar angeführt: „Gewiß ist, daß der Mensch mit seiner Weisheit Gott nicht finden kann. Gegen solche Gefahr sind wir sicher, wenn wir der sichtbaren Form oder den sichtbaren Zeichen folgen, die er selbst uns gegeben hat. Im Neuen Testament haben wir als sichtbare Form den Sohn Gottes im Schoß der Mutter Maria, und den für uns Gelittenen und Gestorbenen, wie das Bekenntnis lehrt. Dazu haben wir noch andere sichtbare Formen, die Taufe, das Abendmahl und das mündliche Wort selbst ... Aber du mußt es als feste und untrügliche Regel annehmen und befolgen, daß es die Ordnung der göttlichen Weisheit ist, sich den Menschen unter einer gewissen und sichtbaren Form zu offenbaren, die mit Augen zu sehen und mit Händen zu greifen, in Summa, mit den fünf Sinnen zu fassen ist"[1]).

Aber es geht doch für Luther die Bedeutung des „unsichtbar" über die des „sinnlich nicht wahrnehmbar" noch hinaus. Unwillkürlich erweitert sich ihm der Gedanke dahin, daß auch die Unzugänglichkeit für jede andere Fähigkeit des natürlichen Menschen, vor allem auch die des Verstandes miteingeschlossen ist. „Gewiß ist, daß der Mensch mit seiner Weisheit Gott nicht finden kann", so beginnt ja die an letzter Stelle angeführte Äußerung, und in der Vorrede zur Offenbarung Johannis von 1530 heißt es: „Es ist dies Stück (ich glaube eine heilige christliche Kirche) ebensowohl ein Artikel des Glaubens als die anderen. Darum kann sie auch keine Vernunft, wenn sie gleich alle Brillen aufsetzt, erkennen ... Sie will nicht ersehen, sondern geglaubt sein, Glaube aber ist von dem, das man nicht siehet"[2]). Als besonders bezeichnend aber mögen aus der großen Menge derartiger Äußerungen noch zwei, wenn auch nicht ausdrücklich von der Kirche handelnde Stellen aus der ersten Psalmenvorlesung angemerkt werden, weil in ihnen das Bestreben, eine präzise dogmatische Aussage zu geben, deutlich erkennbar ist: „Erkenntnis oder Unterweisung (intellectus vel eruditio) in der Überschrift der Psalmen meint immer Unsichtbares, Geistliches, was nicht gesehen werden, sondern allein durch Erkenntnis und Glauben erfaßt werden kann ... Daher ist Erkennen in der Schrift anders zu verstehen als in der Philosophie ..., weil die Philosophie immer vom Sichtbaren oder wenigstens auf Grund eines Schlusses vom Sichtbaren redet (ex apparentibus deducta loquitur), der Glaube aber mit dem nicht Erscheinenden zu tun hat und nicht vom Erscheinenden schließt, sondern vom Himmel ist, da

[1]) W. A. 42, 625, 30 ff. [2]) Erl. Ausg. 63, 168.

Digitized by Google

vom Erscheinenden immer das Gegenteil des Glaubens geschlossen wird", und: „Die Erkenntnis ist von Gott allein . . . weshalb sie nicht die der Philosophen oder die natürliche Erkenntnis ist, mit der wir auch über das Unsichtbare spekulieren (speculamur), sondern die theologische und gnadenbedingte (gratuita), mit der wir vermittels des Glaubens die nicht erscheinenden Dinge schauen (contemplamur)"[1]. Das heißt doch: Die Philosophie als Betätigung des natürlichen Intellekts findet nicht den Zugang zu den unsichtbaren geistlichen Dingen, zu denen auch die Kirche gehört, weil sie darüber nur spekulieren oder in deduktiver Art vom Sichtbaren aus schließen kann; nur dem Glauben und dem wahren, mit dem Glauben zusammenfallenden Intellekt sind die unsichtbaren Dinge zum Schauen zugänglich.

Aber von hier aus wird nun auch deutlich, daß die Bezeichnung der Kirche als „unsichtbar" keineswegs nur eine negative Bedeutung hat. Schon darin liegt das ja im Grunde, daß, wie schon in der ersten Psamenvorlesung, so auch später „unsichtbar" und „geistlich", das als Bezeichnung einer konkreten himmlischen Wirklichkeit eine ganz andere Bedeutung hat als das nach unsrem Sprachgebrauch in das Abstrakte weisende „geistig"[2], beständig einander entsprechen. Vollends kommt es da zum Ausdruck, wo dem Nichtsehen der Glaube als Korrelatbegriff ausdrücklich gegenübergestellt wird. In zwei der vorhin angeführten Äußerungen, wo beidemal auch auf Hebr. 11, 1 Bezug genommen war, war das schon der Fall. Aber mehrfach finden wir auch das „unsichtbar" kurzerhand erklärt als „im Glauben faßbar". „Unsichtbar, erkennbar für den Glauben ist die Kirche, die der neue Himmel und die neue Erde genannt wird"[3], heißt es bereits in der ersten Psalmenvorlesung; und ähnlich in der Schrift gegen Ambrosius Catharinus von 1521: „Darum wie jener Fels (Christus) unsichtbar und geistlich ist, allein im Glauben faßbar (sola fide perceptibilis), so muß auch notwendig die Kirche ohne Sünde unsichtbar und geistlich sein, allein im Glauben faßbar"[4]. Dazu seien noch aus der Schrift

[1]) W. A. 3, 507, 34ff.; 4, 324, 1ff. Vgl. die entsprechende Erklärung bei von Loewenich, Luthers theologia crucis, 1929, S. 71.

[2]) Richtig bemerkt auch Elert, Luthertum, S. 229, daß das „geistlich" und damit auch das „unsichtbar" in den Ausführungen der Schrift gegen Ambrosius Catharinus W. A. 7, 722, 6ff. nicht „im platonisch-idealistischen Sinne" wie unser „geistig", sondern „im evangelisch-realistischen Sinne" („Geistlich" ist alles, „das im Wort und Glauben geht", W. A. 23, 189, 11) zu verstehen sei. Mir ist es aber unverständlich, wie er zwei Seiten vorher im vollen Gegensatz dazu das „unsichtbar" genau der gleichen Stelle im Sinne einer verhängnisvollen Spiritualisierung deuten kann.

[3]) W. A. 4, 189, 17ff.

[4]) W. A. 7, 710, 1ff. Zu den Worten „ohne Sünde" vgl. S. 22, Anm. 5.

Digitized by Google

„Wider Hans Worst", also aus der späteren Zeit, angeführt die Worte: „Es ist ein hoch, tief, verborgen Ding die Kirche, daß sie niemand kennen noch sehen mag, sondern allein an der Taufe, Sakrament und Wort fassen und glauben muß"[1]).

Mit der Gleichsetzung von „unsichtbar" und „im Glauben faßbar" ist aber auch von selbst gegeben, daß die Rede von der Unsichtbarkeit der Kirche religiös begründet ist, ja unmittelbar mit dem neuen Glaubensverständnis der Reformation zusammenhängt. Mit vollem Recht hat man gesagt: „Der Kirchenbegriff, mit dem Luther gegen die römische Hierarchie angeht, ist . . . erwachsen nicht aus irgendwelchem Gegensatz heraus, sondern in einfacher Verfolgung seiner religiösen Grundgedanken. Denn auch an dieser Stelle sieht man sich wieder in den Mittelpunkt von Luthers Gedankenwelt zurückgeführt. Seine Rechtfertigungslehre war es, die unmittelbar auch seine neue Auffassung von der Kirche hervortrieb"[2]). In der ersten Psalmenvorlesung schon ist ja die religiöse Bedeutung, die für ihn die Erkenntnis der unsichtbaren Dinge hat, geradezu mit Händen zu greifen. Aber auch für die ganze spätere Zeit muß es als volle Verkennung dessen, was er mit der von ihm behaupteten Unsichtbarkeit der Kirche hat sagen wollen, angesehen werden, wenn neuerdings wieder behauptet worden ist: „Eine positive Beziehung zum Zentrum seiner Heilslehre ist darin nicht vorhanden"[3]).

Zum Schluß seien noch zwei weitere Prädikate kurz besprochen, die neben dem hier behandelten „unsichtbar" und an seiner Stelle von Luther der Kirche mehrfach beigelegt werden, die Prädikate „verborgen" und „nicht erfahrbar", oder, wie der Lutherische Ausdruck auch lautet, „nicht empfindlich". Beide sind im Unterschied von „geistlich", das, wie wir sahen, die positive Ergänzung zu „unsichtbar" bildet, gleichfalls von negativer Art. Die Frage ist, ob sie das gleiche bezeichnen oder daneben eine besondere Bedeutung haben. Die Vergleichung der einschlagenden Stellen führt zu dem Ergebnis, daß Luther im allgemeinen einen Unterschied nicht macht; allenfalls spielt bei „verborgen" öfter der Gedanke mit hinein, daß Kreuz und unvollkommen irdisches Wesen die Kirche vielfach ganz umhüllt und sie darum dem Blicke des natürlichen Menschen nur zu leicht als das gerade Gegenteil dessen, was sie wirklich ist, erscheinen läßt. Als ein Beispiel für viele, die die wesentlich gleiche Bedeutung der verschiedenen Prädikate zeigen, diene die folgende Stelle aus einem Sermon von 1519,

[1]) W. A. 51, 507, 14ff. [2]) Holl, Luther, S. 289.
[3]) Elert, Allg. ev.-luth. KZeitung 1927, S. 1035.

Digitized by Google

in der sie alle miteinander auftreten: „Derhalben es auch nutz und not ist, daß die Lieb und Gemeinschaft Christi und aller Heiligen verborgen, unsichtlich und geistlich geschehe, und nur ein leiblich, sichtlich, äußerlich Zeichen derselben uns gegeben werde. Denn wo dieselbe Liebe, Gemeinschaft und Beistand öffentlich wäre wie der Menschen zeitlich Gemeinschaft, so würden wir dadurch nicht gestärkt noch geübt, in die unsichtlichen und ewigen Güter zu trauen und ihrer zu begehren. Es muß alles zeitliche und empfindliche Ding abfallen und wir ihrer ganz entwöhnen, sollen wir zu Gott kommen . . . Denn der Tod nimmt alles sichtlich Ding und scheidet uns von den Menschen und zeitlichen Dingen. So müssen wir dagegen haben Hilfe der unsichtlichen und ewigen, und die werden uns im Sakrament und Zeichen gegeben, daran wir mit dem Glauben so lange hangen, bis wir sie erlangen auch empfindlich und öffentlich“[1]).

Aber das hier mit „unsichtlich“ zusammengestellte „nicht empfindlich“ läßt nun doch eine Frage brennend werden, die von größter Bedeutung für das uns hier beschäftigende Problem ist, die Frage, wie es denn mit der Erfahrbarkeit der Kirche bei Luther steht. In der Darstellung der Lutherschen Anschauung im vorigen Kapitel war wiederholt auch davon die Rede, daß die Kirche in seinem Sinne eine erfahrbare, erlebbare Wirklichkeit sei; die ganze Darstellung würde unhaltbar werden, wenn dies daraus ausgeschieden werden müßte. Aber widerspricht es nicht den hier klar bezeugten Worten Luthers? In der Tat hat man sie der von mir vertretenen Auffassung gegenüber schon entschieden geltend gemacht und gemeint, diese Auffassung damit als verfehlt abtun zu können[2]). Die endgültige Antwort darauf sei hier noch nicht gegeben, sondern späteren Ausführungen vorbehalten. Nur sei schon hier auf das vorhin gewonnene Ergebnis, daß bei Luther in bezug auf die Kirche dem negativen „unsichtbar für den natürlichen Menschen“ das positive „im Glauben faßbar“ entspricht, nochmals hingewiesen. Sollte da nicht auch mit dem „nicht erfahrbar für den natürlichen Menschen“ ein „erfahrbar für den Glauben“ durchaus verträglich sein? Es wird sich zeigen, daß dies tatsächlich der Fall ist.

[1]) W. A. 2, 752, 26ff. [2]) Althaus, a. a. O. S. 86ff.

Digitized by Google

Drittes Kapitel.

Die Kirche Inhaberin der sichtbaren Gnadenmittel.

Unsichtbar, d. h. unfaßbar für den natürlichen Menschen ist nach Luther die Kirche. Aber damit ist nur das eine, woran sein religiöses Interesse hängt, ausgesprochen. Ein zweites, woran er kein minder starkes Interesse hat, kommt hinzu, das nämlich, daß diese unsichtbare Kirche sichtbare, sinnenfällige äußere Kennzeichen hat. Es sind das die Gnadenmittel — so lautet der uns geläufige Ausdruck, der auch Luthers Anschauung entspricht, obwohl er sich bei ihm nur vereinzelt findet[1]) — Wort und Sakrament. Daß sie notwendig zur Kirche gehören, betont Luther sogar noch bei weitem öfter, als daß er die Kirche unsichtbar nennt, offenbar deshalb, weil er ihre Unsichtbarkeit dadurch, daß sie Glaubensobjekt ist, als schon von selbst gegeben ansieht, während ihm die Sicherung des allein auf die Offenbarung in Christus sich gründenden Glaubens durch Wort und Sakrament von vornherein überaus wichtig erscheint und im Kampf mit den Schwärmern immer wichtiger wird. Dabei ist für ihn das Wort das vorwiegende, ja im Grunde das einzige Gnadenmittel, dem das Sakrament als eine besondere Form untergeordnet ist[2]).

Überaus eng wird von Luther die Verbindung der unsichtbaren Kirche mit ihren sichtbaren Zeichen gedacht. Weit enger ist sie jedenfalls, als wie sie etwa zwischen einem Verein und seinen Satzungen oder Veranstaltungen besteht. Es handelt sich eben nicht nur um eine durch autoritative Anordnung oder gelegentliche Übung geschaffene Verbindung, sondern um eine Verbindung organischer Art, die im Wesen der Kirche von vornherein begründet ist. „Das ganze Leben und Wesen (substantia) der Kirche besteht im Worte“[3]), heißt es in der schon mehrfach erwähnten Schrift

[1]) Z. B. W. A. 52, 663, 5. [2]) Vgl. W. A. 6, 501, 37f.
[3]) W. A. 7, 721, 9f.

Digitized by Google

gegen Ambrosius Catharinus, und an anderer Stelle hören wir: „Gott hat immer dafür gesorgt, daß es Menschen gebe, bei denen die Kirche und das Wort gefunden werde, denn beides läßt sich nicht trennen“ [1]). Wie untrennbar beides ist, spricht auch der Satz aus der Schrift von Konziliis und Kirchen aus: „Gottes Volk kann nicht ohne Gottes Wort sein und wiederum Gottes Wort nicht ohne Gottes Volk“ [2]). Treffend hat man zu dieser „klassischen Stelle“ gesagt, nach ihr sei „die Verwaltung der Gnadenmittel, das Predigen des Evangeliums und das Reichen der Sakramente äußerliches Kennzeichen der Kirche aus zwei Gründen: als ihre sicher wirkende Lebensursache und als ihre sicher eintretende Lebensäußerung“ [3]).

Nun weiß freilich auch Luther gut genug, daß Gottes Wort nicht immer Frucht trägt, oft genug nur auf einem ganz kleinen Stück des besäten Ackers. Ja, er weiß auch, daß es manchmal von Ungläubigen verwaltet wird, ohne daß es dadurch aufhört, wirkungskräftiges Gotteswort zu sein. Die Kennzeichnung des Wortes als sicher wirkende Lebensursache und sicher eintretende Lebensäußerung der Kirche muß deshalb noch genauer präzisiert werden, um nicht mißverständlich zu sein. Nach Luther wirkt das Wort als Lebensursache der Kirche zwar stets sicher in irgendeiner Weise, d. h. die Kirche kann niemals untergehen, sondern besteht durch das Wort und die dadurch bedingte Aufeinanderfolge (Sukzession) der Gläubigen notwendig weiter, aber es wirkt nicht sicher in jedem einzelnen Falle, während umgekehrt das Wort als Lebensäußerung der Kirche in keinem Falle fehlen kann, wo Kirche vorhanden ist. Daraus folgt aber ohne weiteres, daß der Kreis, in dem die Gnadenmittel verwaltet werden, größer, umfassender ist als der Kreis derer, die durch sie gläubig geworden sind. Kommt dem ersten Kreis der Name Kirche zu, so ist diese Kirche nicht die gleiche wie die Gemeinde der Gläubigen: es gibt, auch wenn man wegen der engen Verbindung nicht von zwei Kirchen reden will, zum mindesten eine Kirche im eigentlichen und eine Kirche im weiteren Sinne. Die sog. Zweikreise-Theorie, die sich die beiden Größen unter dem Bilde zweier konzentrischer Kreise vorstellig macht, stellt sich bei solcher Betrachtungsweise zwangsläufig ein. Durch die ganze Geschichte der Lehre von der Kirche zieht sich denn auch tatsächlich diese Theorie gleich einem roten Faden hindurch. Schon bei Augustin liegt sie den so verschiedenartigen Aussagen über die Kirche zugrunde. Die gegenwärtige katholische Leere wird von

[1]) W. A. 42, 423, 36ff. [2]) W. A. 50, 629, 34f.
[3]) Thieme, a. a. O. S. 200f.

Digitized by Google

ihr ganz ebenso beherrscht wie die ausgesprochen reformierte; der Unterschied ist nur der relative, daß dort auf den äußeren sichtbaren, hier auf den inneren unsichtbaren Kreis das Gewicht gelegt wird. Aber auch auf lutherischem Gebiete hat Melanchthon diese Theorie in der Augustana und ihrer Apologie angebahnt und später klar und bestimmt vertreten, und die lutherischen Dogmatiker der nächsten beiden Jahrhunderte sind ihm darin nachgefolgt. Den Streitigkeiten um den lutherischen Kirchenbegriff, die die Mitte des vorigen Jahrhunderts angefüllt haben, hat sie fast durchweg als gemeinsame Voraussetzung zugrunde gelegen, ja, mit wenigen Ausnahmen gilt das gleiche auch von den Verhandlungen der jüngsten Zeit. Man darf sich auch nicht dadurch irre machen lassen, daß nicht selten, besonders bei ausgesprochen lutherisch eingestellten Theologen, ganz offenbar eine Abneigung gegen die Zweikreise-Theorie, ja das Bestreben, von ihr los zu kommen, hervortritt; ein anderes ist es, sie vermeiden wollen und sie wirklich vermeiden. So hören wir z. B. von dem schon wiederholt genannten, zur Zeit markantesten Vertreter der strenglutherischen Richtung: „Es steht fest, daß diese Scheidung unmöglich oder doch irreführend ist, da es sich beidemal um dieselbe Kirche handelt“[1]). Aber derselbe Forscher sieht sich doch an anderer Stelle in Worten, denen man das innere Widerstreben deutlich anmerkt, zu dem Eingeständnis genötigt: „Will man der Tatsache Rechnung tragen, daß zwischen den Gläubigen auch Ungläubige zu finden sind, so mag man zwischen der Kirche im weiteren und strengeren Sinne unterscheiden, wie schon die Apologie tut“[2]). „In keinem Sinne zwei Kirchen“, aber doch zwei konzentrische Kreise, einer „der Berufenen“ und einer „der Auserwählten“, so hören wir es ähnlich von einem anderen neueren Bearbeiter des lutherischen Kirchenbegriffs[3]). Es ist im Grunde das gleiche Ja und Nein in einem Atem, das schon bei dem Hauptvertreter des früheren Neuluthertums, Löhe, zu finden ist, wenn er in vollem Selbstwiderspruch urteilt, sichtbare und unsichtbare Kirche seien völlig eins, aber nicht kongruent[4]).

Daß diese Theologen, die sich sämtlich ernsthaft um die Erneuerung des Lutherschen Kirchenbegriffs bemühen, nur widerstrebend sich mit der Zweikreise-Theorie abfinden und von ihr

[1]) Elert, Luthertum, S. 229.
[2]) Allg. ev.-luth. KZeitung 1927, S. 1036.
[3]) Dörne, Allg. ev.-luth. KZeitung 1929, S. 100, 126f. Der spätere Aufsatz in den Pastoralblättern 1929/30 zeigt allerdings diese in sich widerspruchsvolle Auffassung nicht mehr.
[4]) Aphorismen über die geistlichen Ämter 1849, S. 5, wogegen mit Recht Münchmeyer, Das Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, 1854, S. 105.

Digitized by Google

freizuwerden suchen, ist nur zu gut verständlich; sie haben eben das ganz richtige Gefühl, daß sie zu Luthers Anschauung nicht paßt. Tatsächlich ist sie auch Luther völlig fremd. Nicht einmal die Unterscheidung der Apologie von der Kirche im eigentlichen Sinne und der Kirche im weiteren Sinne ist bei ihm zu finden, geschweige denn die Anerkennung des äußeren allgemein sichtbaren Kreises als einer den Namen Kirche mit Recht tragenden Größe. Statt weiterer Ausführungen sei hier auf Exkurs 1: „Kein anderer Kirchenbegriff bei Luther" verwiesen, der ausführlich sich mit den abweichenden Ansichten auseinandersetzt. Nur die eine Stelle, die immer wieder hat herhalten müssen, weil man sie immer wieder falsch verstanden hat, und die dadurch geradezu eine verhängnisvolle Rolle in der Geschichte der Forschung über den lutherischen Kirchenbegriff gespielt hat, ja bis in die neueste Zeit hinein noch spielt, sei hier kurz erwähnt. Es ist die bekannte Stelle aus der Schrift vom Papsttum zu Rom gegen Alveld um 1520, in der Luther zwischen der äußerlichen und innerlichen Christenheit unterscheidet und beide mit Leib und Seele des Menschen vergleicht[1]). Leib und Seele, so argumentiert man, gehören doch aufs allerengste zusammen, auch nach Luther, der ausdrücklich sagt, daß er sie nicht scheiden will. Sie bilden den einen Menschen, der zugleich eine leibliche und eine seelische Seite hat. So sieht auch Luther angeblich die Kirche mit zweifacher Betrachtungsweise, er unterscheidet zwar ihre leibliche und ihre seelische Seite, aber billigt beiden, obwohl sie nicht ganz zusammenfallen, den Namen Christenheit oder Kirche zu. Als ob das nicht eine völlige Umkehr des von ihm wirklich Gemeinten wäre! Ganz regelmäßig wird bei solcher Argumentation der Satz Luthers, der sie einfach umwirft, ich will nicht sagen, unterschlagen, aber doch übersehen und unerwähnt gelassen, der Satz, in dem er ausdrücklich urteilt, der Name Kirche sei „nicht zu kleiner Verführung und Irrtum vieler Seelen" der äußeren Christenheit beigelegt. Es ist demnach auch hier nicht im geringsten der Gedanke eines engeren und weiteren Kirchenbegriffs vertreten, sondern das gerade Gegenteil. Die Zweikreise-Theorie hat nicht das geringste Recht, sich hier auf Luther zu berufen.

Ja, es ergibt sich aus jener Stelle mit voller Deutlichkeit noch etwas anderes, was freilich auf den ersten Blick merkwürdig genug erscheinen mag: Die Verwaltung von Wort und Sakrament schreibt Luther der innerlichen Christenheit, der wahren Kirche,

[1]) W. A. 6, 296, 37 ff.

Digitized by Google

der unsichtbaren Gemeinde der Gläubigen zu. Die äußeren Zeichen der äußerlichen Christenheit, die nur fälschlich und schriftwidrig Kirche heißt, es aber in Wahrheit nicht ist, sind „Rom und päpstlich Gewalt", „dieser und jener Ort", die der wahren Kirche dagegen „Wort und Sakrament". Ganz ebenso aber urteilt Luther auch anderwärts. In der Schrift von den Konzilien und Kirchen aus dem Jahre 1539 heißt es: „Die Schlüssel sind nicht dem Papst, wie er lügt, sondern der Kirchen, das ist des Volkes Christi oder des heiligen christlichen Volks, so weit die Welt ist, oder wo Christen sind: Denn sie können nicht alle in Rom sein, es wäre denn zuvor die ganze Welt zu Rom, das noch lange nicht geschehen wird" [1]). Die Kirche, die hier genannt ist, ist ja schon dadurch, daß ihre Zerstreuung durch die ganze Welt, selbst bis nach Rom, betont ist, als die unsichtbare Gemeinde der Gläubigen gekennzeichnet, und ihr ist nach Luther das Amt der Schlüssel, die Verkündigung und Vermittlung der sündenvergebenden Gnade anvertraut.

Weitere Belege gibt es in Menge. Doch sei nur noch die Stelle angeführt, die in dieser Beziehung am allerbezeichnendsten ist. Sie findet sich in der für den Kirchenbegriff Luthers so besonders wichtigen Schrift gegen Ambrosius Catharinus und lautet: „Die Kirche sieht niemand, sondern glaubt sie allein durch das Zeichen des Wortes, das unmöglich anderswo als in der Kirche durch den Heiligen Geist ertönen kann. Daher wird die Kirche in Psalm 9 Almuth, die verborgene, genannt", worauf nach einigen Zwischensätzen über die verborgene Kirche und ihr Wort der nicht minder bezeichnende Satz den betreffenden Abschnitt schließt: „Ich glaube, daß ich durch diese Argumente ein frommes Herz genug überzeugt und den Wahnsinn der Päpstlinge kenntlich genug gemacht habe, womit sie die Kirche Gottes aus dem Innerlichen herauszureißen und in äußeren Orten und Personen preiszugeben suchen" [2]). Welche Paradoxie, daß die Kirche, in der das Wort ertönt, nicht etwa trotzdem, sondern gerade deshalb eine verborgene Kirche genannt wird!

Kein Wunder, daß solche Paradoxie weithin nicht einleuchten will, ja, daß man wiederholt solche Äußerungen, die die Verwaltung der Gnadenmittel nicht, wie es doch das selbstverständliche zu sein scheint, dem äußeren Kreis der organisierten Kirche, sondern dem inneren Kreis der unsichtbaren Gemeinde der Gläubigen zuschreiben, einfach nicht hat wahr haben wollen. Da hören wir, freilich nicht jenen Lutherworten, sondern der in ihrem Sinne gedeuteten Augustana gegenüber, es liege hier, weil die richtige

[1]) W. A. 50, 632, 28ff. [2]) W. A. 7, 722, 6ff.

Digitized by Google

Verkündigung nicht die Aufgabe der Gläubigen und Heiligen, sondern der geschichtlichen und sichtbaren Gemeinde sei, „eine logische Inkonzinnität der Formulierung vor“ [1]), oder von einer anderen Seite, es verfehle dies „ihren (nämlich der Kirche) Sinn“ [2]). Ja, es fehlt neuerdings nicht an noch stärkeren Behauptungen dieser Art. Wieder zunächst der Augustana gegenüber, aber doch auch allgemein auf die Reformatoren, also auch auf Luther bezogen, wird von einer dritten Seite geurteilt: „Die Kirche ist die Gemeinschaft der Heiligen, in der das Evangelium rein gepredigt und die Sakramente in rechter Weise verwaltet werden. Diese Definition hat man schon öfter dahin mißverstanden, daß man in ihr eine Aussage über die unsichtbare Kirche zu finden meinte . . . Gewiß können nur Menschen, die sich nicht im Bereich einer Idee (!), sondern der Wirklichkeit befinden, das Evangelium predigen und die Sakramente verwalten. Aber sollte man nicht annehmen, daß die Reformatoren auch so klug gewesen sind, um dies einzusehen? Und ist es nicht deshalb über jeden Zweifel erhaben, daß der Artikel 7 der Augustana nur von der sichtbaren Kirche handelt, da ja in ihm von Predigt und Sakrament die Rede ist?“ [3]). Und ein vierter endlich meint: „Daß die Reformatoren unter Kirche Zeit ihres Lebens die sichtbare, äußerlich verfaßte Kirche verstanden, ist ein Gedanke, der nicht einen Augenblick hätte bezweifelt werden dürfen“ [4]). Die armen Reformatoren! Sie dürfen eben einfach nicht gesagt haben, was jene Theologen von ihrem Standpunkt aus als unlogisch, verfehlt und töricht ansehen. Aber bei Luther — Melanchthon kommt hier für uns noch nicht in Betracht und wird erst später behandelt werden — bleibt's nun einmal dabei, daß er dies angeblich so Unlogische, Verfehlte und Törichte beständig behauptet. Ihm steht es fest, daß die Verwaltung von Wort und Sakrament Sache der unsichtbaren Gemeinde der Gläubigen ist. Ganz gleich, wie man über Recht oder Unrecht dieser seiner Behauptung urteilen mag, — im folgenden Kapitel wird uns das beschäftigen —, an dem Tatbestand selbst läßt sich nichts drehen und deuteln [5]).

Oder gibt es neben den angeführten Stellen, die sich leicht noch um weitere vermehren ließen, auch solche, die anders lauten,

---

[1]) R. Seeberg, Christl. Dogmatik, II, 1925, S. 354.
[2]) Elert, a. a. O. S. 1035.
[3]) Allwohn, Monatsschrift für Pastoraltheologie, 1928, S. 167.
[4]) Piper, in seinem Aufsatz: „Vom kirchlichen Wollen der Reformatoren“ in „Luther in ökumenischer Sicht“, hrsg. von v. Martin, 1929, S. 94.
[5]) Walther, a. a. O. S. 20ff. und Thieme, a. a. O. S. 208ff. erkennen diesen Tatbestand auch rückhaltlos an.

Digitized by Google

d. h. die Wort und Sakrament dem weiteren sichtbaren Kreise des organisierten Kirchenkörpers zuweisen? Ich kenne nur eine, die das scheinbar tut, und die ich selbst nach dem Beispiele anderer früher so verstanden habe. Es sind die Worte Luthers aus der Predigt über die Kraft der Exkommunikation vom Jahre 1918: „Es ist aber die Gemeinschaft der Gläubigen eine zweifache: die eine innerlich und geistlich, die andere äußerlich und leiblich. Die geistliche besteht in der Einheit von Glauben, Hoffnung und Liebe zu Gott. Die leibliche besteht in der Teilhaberschaft an denselben Sakramenten, d. h. den Zeichen des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, die sich aber weiter erstreckt auf Dinge, Brauch, Gespräch, Wohnung und anderen leiblichen Umgang“ [1]). Das klingt freilich so, als rechne hier Luther wenigstens die Sakramente, zumal das des Abendmahls, von dem in dieser Predigt vorwiegend die Rede ist, zur leiblichen äußerlichen Christenheit. Aber einer meiner Kritiker [2]) hat mich davon überzeugt, daß davon keine Rede ist und mein früheres Verständnis der Stelle irrig war. Nur die äußere Feier des Heiligen Abendmahls wird in dieser Predigt der äußeren sichtbaren Gemeinschaft zugeschrieben, nicht aber, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, das, was sein eigentliches Wesen ausmacht und die innere geistliche Gemeinschaft begründet. Das Sakrament kommt deshalb in diesem Falle auch gar nicht in Betracht als heilsnotwendiges Gnadenmittel und Zeichen der Kirche, sondern als etwas, was zur Not, nämlich bei unverdienter Exkommunikation, auch einmal nach seiner äußeren Feier entbehrt und durch den Glauben an das Evangelium ersetzt werden kann. Das ist nach dem Zusammenhang der deutliche Sinn jener Worte, mit denen Luther sich an seine Ordensbrüder wendet, um ihnen für den Fall, daß sie um ihres Glaubens willen durch Exkommunikation der äußeren Teilnahme am Sakrament verlustig gehen sollten, zum Troste zu sagen, die innere Teilnahme an den Gütern der Kirche sei ihnen trotzdem gewiß.

So ändert denn auch jene, auf den ersten Blick so andersartig lautende Stelle nichts an dem gewonnenen Resultat. Aber von ihr fällt nun auch Licht auf eine andere, gleichfalls zunächst nicht ganz leichtverständliche Äußerung Luthers, die noch kurz berührt werden mag. In der vorhin besprochenen Stelle aus der Schrift vom Papsttum zu Rom heißt es zu dem Vergleich der äußerlichen und innerlichen Christenheit mit Leib und Seele: „Gleichwie der Leib macht nicht, daß die Seele lebt, doch lebt wohl die Seele im

[1]) W. A. 1, 639, 2ff.
[2]) Walther, a. a. O. S. 22f.

Digitized by Google

Leibe und auch wohl ohne den Leib". Die auffälligen Worte, die in einem gewissen Widerspruch zu Luthers Behauptung, daß er Leib und Seele nicht scheiden wolle, stehen, und die schon manche verschiedene Erklärungen gefunden haben, werden sofort verständlich, wenn man sich klar macht, daß Luther auch hier an Exkommunikation denkt, entsprechend dem ein wenig vorher sich findenden Satze: „Daraus folget, daß, gleichwie unter der römischen Einigkeit sein nicht Christen macht, also muß außer derselbigen Einigkeit sein nicht Ketzer und Unchristen machen; und will hören, wer mir dies will auflösen". Wer um seines Glaubens willen aus dem äußeren Verbande der Kirche ausgestoßen ist, der behält, ob ihm gleich der gemeinsame Gottesdienst und die gemeinsame Sakramentsfeier versagt sind, doch Anteil an den göttlichen Gaben von Wort und Sakrament. Die wesentliche Zugehörigkeit der Gnadenmittel zu der unsichtbaren Gemeinde der Gläubigen beweist sich eben auch hier.

Digitized by Google

Viertes Kapitel.

Die Gnadenmittel in ihrem Wesensgehalt unsichtbar für den natürlichen Menschen.

Aber mit dem Ergebnis des vorigen Kapitels ist die für das Verständnis von Luthers Kirchenbegriff vorliegende Schwierigkeit natürlich noch nicht gehoben. Im Gegenteil! Solche Lutherworte, wie das angeführte: „Die Kirche sieht niemand, sondern glaubt sie allein durch das Zeichen des Worts, das unmöglich anderswo als in der Kirche durch den Heiligen Geist ertönen kann. Darum wird die Kirche die verborgene genannt“ zeigen das Problem nur in seiner ganzen Schärfe. Verständlich genug, daß man wiederholt ihm durch die Annahme, das „unsichtbar“ sei ein aus dem lutherischen Kirchenbegriff auszuscheidender Fremdkörper, auszuweichen versucht hat. Aber wenn dieser Versuch Luther gegenüber versagt, ist eine andere Lösung möglich? Zweifellos nicht, wenn man die Gnadenmittel ausschließlich als sichtbar, sinnlich wahrnehmbar für den natürlichen Menschen, also auch jeden Ungläubigen ansieht. Denn dann ist mit ihnen selbst notwendigerweise auch der durch sie bestimmte Kreis nicht nur für den Gläubigen, sondern allgemein sichtbar, und er greift dann ebenso notwendigerweise über den engeren Kreis der Gemeinde der Gläubigen hinaus. Aber dann ist ja eben der Widerspruch zu jenem Lutherwort da, denn dann ertönt das Wort eben nicht allein in der unsichtbaren Kirche. Wenn man aber das Wort und im Zusammenhang damit auch das Sakrament als nicht für jeden, sondern nur für den Gläubigen sinnlich wahrnehmbar, sichtbar beurteilt, wenn man es also trotz seiner Sichtbarkeit an der Unsichtbarkeit der Gemeinde der Gläubigen teilnehmen läßt, dann ist der Widerspruch geschwunden, denn dann gehört es mit dem Sakrament zusammen mithinein in den engeren Kreis. Die Frage ist nur: Hat Luther eine solche Auffassung? Und wenn er sie hat, wie denkt er sich bei den Gnadenmitteln das Ineinander von Sichtbarem und Unsichtbarem?

Digitized by Google

Es kommen hier Äußerungen Luthers in Betracht, die in den bisherigen Verhandlungen über seinen Kirchenbegriff im allgemeinen auch da, wo sie nicht unerwähnt bleiben, doch noch lange nicht die Beachtung, geschweige denn die Würdigung gefunden haben, die sie verdienen. Wiederholt hören wir ihn von dem Worte, das nach ihm Lebensursache und Lebensäußerung der Kirche zugleich ist, mit geflissentlicher Betonung sagen, er meine damit das mündliche, nicht geschriebene Wort, die lebendige Stimme des Evangeliums[1]). Und es fällt an jenen Stellen noch besonders auf, daß der Nachdruck dabei meist auf der erstgenannten Bedeutung des Wortes, der Bedeutung als Lebensursache der Kirche, liegt. Dabei widerspricht es seinen klaren Worten, wenn man dies neuerdings dahin hat deuten wollen, daß er die Predigt im öffentlichen Gottesdienste vor der aus Gläubigen und Ungläubigen bestehenden Gemeinde hier meine[2]). Im Gegenteil lehnt er diesen Gedanken ausdrücklich ab, denn nach den am Anfang des vorigen Kapitels angeführten Worten, wonach das ganze Leben und Wesen der Kirche im Worte besteht, fährt er fort: „Nicht vom geschriebenen Evangelium, sondern vom mündlichen rede ich, und nicht von irgendeiner Rede, die von der Kanzel (de suggestu) gehalten wird, sondern von jedem brüderlichen und unmittelbaren Worte, das den wahren Christenglauben bezeugt (de germano et genuino verbo, quod fidem Christi veram doceat)“[3]). Bei der üblichen Auffassung von dem Verhältnis von Wort und Kirche bleibt das unverständlich. Es ist schlechterdings nicht einzusehen, warum das Schriftwort oder das Wort der von Luther so hoch geschätzten altkirchlichen Bekenntnisse hier weniger wertvoll sein sollte. Verständlich wird es nur, wenn man darin ausgesprochen sieht, daß das die Kirche bauende und bezeugende Wort nichts buch- und buchstabenmäßig Fixiertes, gesetzlich Festgelegtes ist, sondern lebendiges, aus freien Herzen immer wieder im Glauben durch den Heiligen Geist neu bezeugtes Evangelium. Evangelium ist darum auch der Ausdruck, dessen sich Luther für das Wort als Zeichen der Kirche mit besonderer Vorliebe bedient.

Daß das Christentum keine gesetzliche Buchreligion ist, gilt für Luther auch der Heiligen Schrift gegenüber. Wenn man gemeint hat, die Bedeutung des Wortes für die Kirche in Luthers Sinne so ausdrücken zu können, daß „die Gemeinde nur das Produkt der

[1]) Auch hierfür kann schon auf die Frühzeit Luthers verwiesen werden, wenn auch die Ausdrücke „verbum vocale“ und „viva vox“ noch fehlen, vgl. W. A. 3, 455, 29f., 3, 258, 25ff.; 4, 595, 15ff.

[2]) So Elert, Luthertum, S. 228.

[3]) W. A. 7, 721, 12ff.

Digitized by Google

Schrift und der reinen Lehre", „die Kirche eine auf dem Wunder der Schrift aufgebaute Schriftkirche", „das geistliche Amt nur die geordnete Durchgangsstelle für die Selbstauswirkung der Schrift, ein Schriftamt" sei[1]), so liegt dem eine volle Verkennung zugrunde. Derselbe Luther, der sich in der Hochschätzung der Schrift von niemand hat übertreffen lassen, ist doch weit entfernt, sie derart als Gesetz für die Kirche aufzurichten, und denkt nicht daran, das Wort als Zeichen der Kirche mit dem Schriftwort einfach zu identifizieren. Auch der Schrift gegenüber scheut er sich nicht, die Bedeutung des lebendigen, mündlichen Wortes gelegentlich stark zu betonen, wie beispielsweise in den folgenden Ausführungen einer Predigt über den Anfang des ersten Petrusbriefes: „Evangelium heißt nichts anderes denn eine Predigt und Geschrei von der Gnade und Barmherzigkeit Gottes durch Christi Verdienst uns erworben, und ist eigentlich nicht das, was in Büchern steht, und in Buchstaben verfaßt wird, sondern mehr eine mündliche Predigt und ein lebendiges Wort . . . Also sind die Bücher Mosi und der Propheten auch Evangelium, sintemal sie eben das zuvor verkündigt und beschrieben haben. Doch ist ein Unterschied dazwischen. Denn wiewohl beides dem Buchstaben nach ist auf Papier geschrieben, so soll doch das Evangelium oder das Neue Testament eigentlich nicht geschrieben, sondern in die lebendige Stimme gefaßt werden, die da erschalle und überall gehört werde in der Welt. Daß es aber geschrieben ist, ist aus Überfluß geschehen. Aber das Alte Testament ist nur in der Schrift verfaßt und darum heißt es ein Buchstabe, und also nennen die Apostel die Schrift, denn es hat allein gedeutet auf den zukünftigen Christum. Das Evangelium aber ist eine lebendige Predigt von Christo, der da kommen ist"[2]). Mag die Überlieferung dieser Predigt auch in den angeführten Worten ihre Mängel haben, der Sinn ist doch klar, und er zeigt deutlich beides, den engen Zusammenhang zwischen lebendigem Wort Gottes und Schriftwort, ja das vielfache Zusammenfallen von beidem, und doch auch die feine Unterscheidung, die unter Umständen zwischen beidem zu machen ist. Lebendige Stimme, wirksames Gotteswort ist eben das Schriftwort nur dort, wo es nicht nur Schrift, Buchstabe bleibt, sondern wo es als unmittelbares Zeugnis von Gottes Gnade auch beim Lesen und

[1]) Tröltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Ges. Schriften, I, 1912, S. 514ff. Auch Zänker identifiziert in seinem zu dem Sammelwerke „Credo ecclesiam" beigesteuerten Aufsatz S. 73f. zu einseitig Wort Gottes und Schriftwort, weiß aber im Unterschied von Tröltsch das Schriftwort als lebendiges Wort zu würdigen.

[2]) W. A. 12, 259, 8ff.; 275, 5ff.

Digitized by Google

Vergegenwärtigen von einem empfänglichen Herzen gleichsam „gehört" wird.

Nun haben wir aber neuerdings auch den Versuch erlebt, die Rolle, die hier fälschlich dem formulierten Schriftwort zugeschrieben war, im wesentlichen dem formulierten Bekenntniswort zu übertragen, m. a. W. die Kirche Luthers wegen der Bedeutung, die das Wort für sie hat, zwar nicht als „Schriftkirche", aber dafür als „Glaubensartikelkirche" zu charakterisieren[1]). Man beruft sich dafür auf die normative Geltung, die nach Luther die altkirchlichen Symbole auch für den evangelischen Christen zu beanspruchen haben[2]), und weiter auf den bekannten Satz des zwölften der Schwabacher Artikel von 1529: „Solche Kirche ist nichts anderes, denn die Gläubigen in Christo, welche obgenannte Artikel und Stücke glauben und lehren"[3]), obgenannte Stücke, zu denen neben alten Glaubensnormen auch neuformulierte gehören. Das ist ganz gewiß beachtenswert und zeigt in Verbindung mit sonstigen Aussagen Luthers, daß er sich den Glauben nicht ohne die Zustimmung zu einer bestimmten Lehre hat denken können. Selbst das wird zuzugeben sein, daß für ihn in dem die Kirche bauenden Wort die Bezeugung solcher Lehre mitenthalten sein muß. Aber eigentlich ist das auch nach seinen Grundvoraussetzungen selbstverständlich, und nur das ist die, freilich für eine unbefangene Beurteilung wohl zu verneinende Frage, ob er immer auch einerseits die rechte Grenze zwischen der unaufgebbaren Glaubenswahrheit und ihrer sekundären Formulierung gewahrt und andererseits das altkirchliche Dogma von unberechtigtem Hineindeuten seiner neuen reformatorischen Erkenntnis freigehalten hat. Auf jeden Fall bedeutet das Wertlegen auf die Lehre noch nicht, daß die bloße Zustimmung zu der Lehre schon völlig an die Stelle des Herzensglaubens, die Lehre selbst an die Stelle des lebendigen Wortes getreten ist. Selbst an jenem Satz aus dem zwölften Schwabacher Artikel, der zudem mit seiner etwas doktrinär-gesetzlich geratenen Fassung wahrscheinlich gar nicht von Luther selbst herrührt, sondern von ihm nur übernommen und anerkannt worden ist[4]), und der sicher

[1]) Thieme, a. a. O. S. 226ff.

[2]) W. A. 30, III, 89, 30ff.

[3]) Zur Frage der „Reinen Lehre" vgl. Harnack, Dogmengeschichte, III, S. 784; Rade, Reine Lehre, eine Forderung des Glaubens, und nicht des Rechts, 1900; Ihmels, Fides, quae creditur und fides, qua creditur, in „Credo ecclesiam", S. 329ff.

[4]) Wer wie Thieme auf den Wortlaut dieses Artikels das größte Gewicht legt und nach ihm geradezu Luthers ganze Anschauung von der Kirche beurteilt, dürfte eigentlich die Frage nach der Authenzität nicht, wie er es tut, mit völligem Stillschweigen übergehen. Elert, dem dieser Artikel ebenso wichtig er-

Digitized by Google

nicht auf den Höhepunkt evangelischen Verständnisses führt, kann man sich das klar machen. Wer ist denn in Luthers Sinn gemeint mit den „Gläubigen in Christo, welche obgenannte Artikel und Stücke glauben und lehren"? Doch ganz gewiß nicht die, die sie rein äußerlich sozusagen als Vertragsstatut annehmen, sondern nur die, die sie im Grunde ihrer Herzen glaubend bejahen und aus solchem persönlichen Glauben heraus bekennen. Die bloß äußerlichen Bekenner, die keinen Herzensglauben haben, gehören auch nach dem Schwabacher Artikel, so wie Luther ihn zweifellos gemeint hat, nicht zur Kirche, sondern stehen draußen. Es bleibt eben für Luther trotz seines Wertlegens auf die einzelnen Glaubensartikel doch dabei, daß der Glaube nicht Glaubensartikelglaube, sondern an Christus und Gott sich haltender Vertrauensglaube ist, und die Kirche nicht Glaubensartikelgemeinschaft, sondern vom lebendigen Wort lebende Glaubensgemeinschaft. Und daran ändert auch nicht das geringste, daß er mehrfach auch von einem Sichäußern der Kirche im Bekenntnis redet, wie z. B. in dem besonders geltend gemachten Satze aus einer für seinen Kirchenbegriff wichtigen Disputation von 1542: „Am Bekenntnis (ex confessione) wird die Kirche sichtbar[1])." Es hat doch auch das lateinische Wort confessio, das hier steht, nicht nur die Bedeutung des formulierten Bekenntnisses, sondern auch und bei Luther fast durchweg die des persönlichen Bekennens. Daß letzteres aber auch in jener Disputation gemeint ist, dafür spricht schon die dabei stehende Bezugnahme auf Röm. 10, 10: „So man von Herzen glaubt, so wird man gerecht, und so man mit dem Munde bekennt, so wird man selig" [2]).

Es ist nichts nebensächliches, was eigentlich eine so ausführliche Behandlung gar nicht verdiente, wenn Luther unter dem die Kirche ebenso erzeugenden wie bezeugenden Wort nicht festbestimmtes Schrift- oder Bekenntniswort, sondern mündliches, lebendiges Menschenwort versteht. Tatsächlich legt er ja auch selbst ganz offenbar auf diese Feststellung besonderen Wert. Es entscheidet sich danach die uns hier beschäftigende Frage, wie es mit der Sichtbarkeit oder Unsichtbarkeit des Wortes Gottes steht.

scheint, räumt doch wenigstens ein, es sei „vielleicht sogar unwahrscheinlich", daß die fragliche Formel von Luther stamme. Dafür, daß Luther sich mit Formulierungen seiner Freunde, auch wenn er sie von sich aus so nicht aufgestellt haben würde, abgefunden und sie mit vertreten hat, gibt es doch auch noch andere, sogar viel stärkere Beispiele, vgl. Holl, Luther, 379, Anm. 1.

[1]) Drews Disputationen Luthers, S. 655f., vgl. Thieme, a. a. O. S. 241f.

[2]) Die Stellung, die Thieme hier einnimmt, steht in eigenartigem Gegensatz dazu, daß er anderwärts (N. Sächs. Kirchenblatt, 1929, S. 18) entschieden dagegen protestiert, Luther zum Vertreter einer „Buchreligiosität" zu machen.

Digitized by Google

Auch als mündliches lebendiges Wort ist dasselbe selbstverständlich insofern sichtbar, als seine Laute mit den leiblichen Ohren aufgenommen werden. Luther erkennt ja ein innerliches Offenbarungswort ohne die Vermittlung der Sinne, wie die Mystik es kennt, nicht an. Aber unsichtbar ist das lebendige Wort insofern, als sein ewiger Inhalt von dem natürlichen Menschen nicht herausgehört und verstanden werden kann, so daß es für ihn unterscheidbar von natürlichem Menschenwort ist. Beim festbestimmten Schrift- und Bekenntniswort, das, aus der Vergangenheit entnommen, zum Lehrgesetz geworden ist, steht es anders. Wenn dem natürlichen Menschen auch sein eigentlicher Inhalt unverständlich bleiben wird, ist es ihm eben in seiner äußeren normativ festgelegten Bestimmtheit, in seinem „Buchstaben" durchaus zugänglich. Jeder halbwegs mit Vernunft Begabte kann beispielsweise feststellen, ob eine Sakramentsfeier die Stiftungsworte Jesu richtig gebraucht, jeder klar denkende und wissenschaftlich genügend Vorgebildete kann darüber urteilen, ob eine Lehrverkündigung mit gewissen Formulierungen der Bekenntnisse im Einklang steht. Beim lebendigen Wort aber, das unmittelbares Glaubenszeugnis, Evangelium, nicht Buchstabe, nicht Gesetz ist, fehlt die allgemein gültige Form für das Erkennen, nur dem Gläubigen hebt es sich in seiner Eigenart heraus.

Dementsprechend redet denn auch Luther zwar nicht gerade häufig, aber doch mehrfach ganz unbedenklich von Unsichtbarkeit des Wortes, desselben Wortes, das er sonst beständig das sichtbare Zeichen der Kirche nennt. Bezeichnenderweise tut er das, wo er das Wesen des am Wort sich haltenden Glaubens beschreiben will, wie in der Erklärung von Psalm 2: „Der Glaube verbindet die Seele mit dem unsichtbaren, unaussprechlichen, ewigen und unausdenkbaren Worte Gottes und scheidet sie zugleich von allem Sichtbaren"[1]), oder in der zu Jes. 54: „Notwendig ist der Glaube, der sich auf nicht erscheinende Dinge, nämlich allein aufs Wort stützt"[2]). Aber es folgt das eigentlich schon ohne weiteres aus der für Luther selbstverständlichen und immer wieder ausgesprochenen Wahrheit, daß das Wort ohne Glauben nicht gefaßt werden kann. Denn „allein dem Glauben faßbar" ist ja, wie wir früher sahen, die positive Ergänzung zu „unsichtbar".

Bei der eingehenden Behandlung, die Luthers Kirchenbegriff von den verschiedensten Seiten erfahren hat, erscheint es ver-

[1]) W. A. 5, 69, 29ff.
[2]) W. A. 25, 340, 36. Dabei heißt es 400, 6f., daß von der Kirche nichts gesehen werde als das Wort.

Digitized by Google

wunderlich, daß die hier ausgesprochenen, so naheliegenden Gedanken über das Wesen des Wortes bisher eigentlich nur von einem einzigen Forscher ernstlich zum Verständnis herbeigezogen worden sind, freilich auch von ihm nicht in eingehender Untersuchung, sondern nur kurz und skizzenhaft. Es ist das der schon mehrfach erwähnte Kirchenrechtslehrer Rudolph Sohm, dessen Andenken diese meine Untersuchung, weil sie seine Arbeit wieder in Erinnerung bringen und weiterführen will, gewidmet ist. Merkwürdigerweise hat vor allem seine zweiunddreißig Jahre nach dem vielgenannten ersten Band des Kirchenrechts erschienene Schrift über „Weltliches und geistliches Recht" fast nirgends Beachtung gefunden, obwohl sie zweifellos in dem tiefen Eindringen in Luthers Empfindungs- und Gedankenwelt in bezug auf die Kirche auch über das erste Werk hinaus einen Fortschritt darstellt[1]). Erst neuerdings hat sich jemand bei der Untersuchung des reformatorischen Kirchenbegriffs eingehender damit beschäftigt, aber — mit dem Ergebnis einer fast völligen Ablehnung[2]). Indessen muß auch dieser Kritiker bis zu einem gewissen Grade Sohm recht geben. Er führt dessen Worte an: „Nichts ist gewisser als dieses, daß kein geschriebenes Wort, auch kein aufgesetztes Bekenntnis, sondern nur das lebendige Wort für die Reformation das Kennzeichen der wahren Kirche darstellt, und daß das lebendige Wort nur dem Gläubigen sichtbar, d. h. unsichtbar ist. Gottes Wort und Sakrament ist ein Gegenstand des Glaubens, und was man glaubt, das sieht man nicht"[3]). Und er fügt dem von sich aus hinzu: „Es ist selbstverständlich, daß der Gedanke, die Gemeinschaft des Glaubens und des Heiligen Geistes könne an äußeren Kennzeichen erkannt werden, nicht an Aufhebung der göttlichen, jenseitigen Unsichtbarkeit der Gegenstände des Glaubens, des Heiligen Geistes, des himmlischen Hauptes denkt ... Wir bekennen nicht mit dem Antimodernisteneid, daß Gott sicher erkannt und auch bewiesen werden kann. Wenn ich menschliche Worte, Handlungen, Sozialgebilde ‚Wort Gottes', ‚Gnadenmittel', ‚Heilsanstalt' nenne, so sind das selbstverständlich Glaubensaussagen. Es ist in der Tat nichts gewisser, als dieses, daß das lebendige Wort nur dem Gläubigen sichtbar, d. h. unsichtbar ist". Nun denn, so möchte man fragen, dann hat also doch Sohm mit seiner Interpretation der Lutherschen Auffassung recht? Nein, dennoch nicht, wird uns gesagt, denn den zustimmenden Sätzen folgen unmittelbar die Fragen: „Aber ist es im Sinne der

[1]) Über Sohms Auffassung des Lutherschen Kirchenbegriffs und ihre neuere Beurteilung vgl. Exkurs 2.

[2]) Thieme, a. a. O. S. 220ff.

[3]) Sohm, a. a. O. S. 52, Anm.

Digitized by Google

Reformatoren, das lebendige gepredigte Wort Gottes unsichtbar zu nennen, weil es nicht für jedermann Gottes Wort ist, sondern nur für den Gläubigen? Ist es im Sinne der Reformatoren, Gottes Wort und Sakrament zu unterscheiden von dem äußerlich sichtbaren Wort und Sakrament, daß der äußerlich sichtbaren Christenheit angehört"? Und auf der nächsten Seite hören wir weiter: „In der Tat widersprechen Sohms Ausführungen völlig der Ansicht der Reformatoren in den Artikeln und Bekenntnisschriften von 1529—1531. Der Gedanke, daß das Gotteswort als das reine Wort unsichtbar, d. h. nur dem Glauben sichtbar ist, hat Melanchthon völlig ferngelegen". Das heißt doch — ich weiß für die nicht ganz leicht verständlichen Sätze, wenn sie nicht einander widersprechen sollen, keine andere Deutung —: Auch Luther, der hier neben Melanchthon offenbar mit gemeint ist, hat unter dem die Kirche bauenden und bezeugenden Wort Gottes eben nicht nur ein Wort verstanden, das persönlich-lebendiges, nur dem Glauben zugängliches Glaubenszeugnis ist, sondern auch ein Wort, das Buchstabe, Lehrgesetz, äußerlich regelnde Norm ist und darum ganz allgemein verstanden und kontrolliert werden kann. Ist damit Luthers grundsätzliche Meinung[1]) — von Melanchthon sei hier vorläufig noch abgesehen — wirklich getroffen? Ich bestreite das ganz entschieden. Die dagegen aufgebotenen Sätze aus den Schwabacher Artikeln und der Disputation von 1542 beweisen dafür, wie wir sahen, nichts, und ganz klare und bestimmte Meinungsäußerungen Luthers stehen dem kategorisch entgegen. Wenn Luther ausdrücklich sagt, daß das Wort Gottes unmöglich ertönen könne außerhalb der unsichtbaren Kirche, wenn er ausdrücklich hervorhebt, er meine damit nicht das geschriebene, sondern das mündliche lebendige Wort, dann ist es ihm auch zweifellos ernst damit, dann kennt er wirklich kein Wort Gottes in der Kirche, das nicht zugleich Glaubenszeugnis ist, und es ist ihm dasselbe deshalb auch ausnahmslos un-

[1]) Ich betone das „grundsätzlich", denn in der Praxis hat sich Luther von einer damit nicht zu vereinbarenden Geltendmachung des Buchstabens und des Lehrgesetzes nicht immer freigehalten, freilich, nur dann, wenn ihm das betreffende Wort aus Schrift oder Bekenntnis persönlich als Gotteswort aufgegangen war. Wenn Karl Müller, Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther S. 16f., meint, Luther habe Evangelium nicht nur in dem engeren Sinn als Botschaft der Gnade Gottes in Christo verstanden, sondern zugleich auch in dem weiteren Sinn als autoritive, einfach Anerkennung und Gehorsam fordernde Norm für praktische Fragen der Lebensordnung und Probleme der Theologie, so scheint er mir mit dieser Ansicht, die nach Kattenbusch, a. a. O. S. 59 seine „Spezialität" darstellt, doch etwas mehr sekundäres zu stark in den Vordergrund zu rücken. Vgl. dazu Holls Stellung (Luther, S. 335) zu der Kontroverse Müller-Drews.

Digitized by Google

sichtbar, ununterscheidbar von anderem Wort für den natürlichen Menschen.

Oder will man mir doch noch mit einem Einwand begegnen, dem einzigen, der noch übrig bleibt? Will man geltend machen, Luther kenne doch unleugbar auch objektives Wort im kirchlichen Leben, das nicht unmittelbares Glaubenszeugnis eines mit ihm zur wahren Kirche gehörigen Bruders ist, objektives Wort in der Schrift, in den Bekenntnissen, in der kirchlichen Verkündigung und vor allem in der geordneten Feier der Sakramente, das, ganz gleich, ob es von Menschen geglaubt werde oder nicht, für ihn Geltung habe? Ja, er wisse doch auch von einer Predigt des Evangeliums und einer Verwaltung der Sakramente zu sagen, die durch Ungläubige geschehe, und betone dabei aufs stärkste, daß die Wirksamkeit nicht als dadurch beeinträchtigt angesehen werden dürfe? Es liegt solcher Einwand freilich nahe genug, und er klingt auch beim ersten Hören recht einleuchtend. Aber man braucht ihn nur etwas gründlicher durchzudenken, um zu erkennen, daß er nicht zieht. Ich bin hier in der glücklichen Lage, mich auf treffende Ausführungen eines meiner Kritiker zu berufen, Ausführungen, die mit merkwürdigen Mißverständnis mich treffen sollen, aber in Wirklichkeit die auch schon früher von mir vertretene Ansicht nur stützen[1]). Es führt dieser Kritiker an mehreren Stellen seiner Schrift einleuchtend aus, wie auch ein Ungläubiger oder ein in schwachem Glauben Stehender in seiner Verkündigung unter Umständen weit mehr geben kann, als er selbst besitzt, und wie dort, wo dies geschieht, „immer die Gemeinde der Gläubigen als die wirkende Ursache dahinter steht", deren Vermittler, Handlanger er dann ist, ohne selbst zu ihr zu gehören. Er beruft sich dabei mit Recht auf eine Predigt Luthers, in der es heißt: „Ein Pfarrer pflegt des Amts der Schlüssel, täuft, predigt und reicht das Sakrament nicht von seinetwegen, sondern von der Gemeinde wegen, denn er ist ein Diener der ganzen Gemeinde, welcher die Schlüssel gegeben sind, ob er gleichwohl ein Bube ist. Denn so ers tut anstatt der Gemeinde, so tut es die Kirche. Tut es denn die Kirche, so tut es Gott"[2]). Und er führt als Beispiel einen als Dolmetscher dienenden eingeborenen Helfer eines Missionars an, der als ein vielleicht innerlich ganz Unbeteiligter das Evangelium weitergibt, so daß der gläubige Zeuge desselben nicht er, sondern der Missionar ist. Man kann wohl auch, um dazu noch Beispiele aus Luthers eigenem Leben zu nennen, sagen: Wenn für ihn im Erfurter

[1]) Walther, a. a. O. S. 22, 30, 35. Vgl. dazu Exkurs 4.
[2]) W. A. 10, III, 215, 25ff.

Digitized by Google

Kloster ein Wort der Schrift oder der altkirchlichen Bekenntnisse, sei es, daß er es las, sei es, daß er es im Gottesdienst oder sonstwo hörte, als Heilswort wertvoll wurde, so brauchte es durchaus nicht von dem persönlichen Glauben eines Christen in seiner Umgebung getragen zu sein, aber es war ihm dann doch ein persönliches Zeugnis seines Autors, ja der ganzen Kirche, die es ihm nahebringen ließ. Und wenn er in der Absolution oder der Feier des Heiligen Abendmahls die Vergebung seiner Sünden empfing, so war es auch hier letzthin nicht der amtierende Geistliche, sondern die denselben beauftragende Gemeinde der Gläubigen, die aus ihrem Glauben heraus ihm dies Gnadengut bezeugte und mitteilte. Also auch hier keine Rede von einem Gotteswort in der Schrift, im Bekenntnis, im Gottesdienst oder in der Sakramentsfeier, das für Luther nicht in irgendeiner Weise persönliches Glaubenszeugnis, lebendige Stimme des Evangeliums und damit auch nur für das gläubiges Verständnis sichtbar und im übrigen unsichtbar gewesen wäre. Was ihm aber an äußerlich kirchlicher Verkündigung und Betätigung solch persönliches Glaubenszeugnis vermissen ließ, wie etwa die Abendmahlsfeier Zwinglis und seiner Anhänger, die er bekanntlich nur als bloßes Scheinwerk ohne die Gegenwart Christi angesehen hat[1]), das hat er überhaupt nicht zum Gotteswort und zur Kirche gerechnet, auch wenn es für die nach äußeren, sichtbaren Maßstäben rechnende Beurteilung des natürlichen Menschen völlig in den Rahmen des christlich-kirchlichen Lebens fiel.

[1]) Die Schwärmer, die den Einsetzungsworten nach Luther nicht glauben, auch wenn sie dieselben gebrauchen, empfangen nach ihm nur Brot und Wein, „denn wie sie glauben, so haben sie es" (W. A. 23, 255, 9ff.). Auch Frank (System der christl. Wahrheit, II, § 39, 15) sagt demnach ganz in Luthers Sinn: „Wo es keine Gemeinde Jesu gibt, da gibt es kein Sakrament, auch wenn zehnmal Brot und Wein unter genauer Rezitation der Testamentsworte Jesu gespendet würden". Über eine gewisse Spannung, in der allerdings die Sakramentslehre Luthers teilweise zu seinem Kirchenbegriff steht, vgl. Exkurs 3.

Digitized by Google

Fünftes Kapitel.

Die Kirche in den Gnadenmitteln sichtbar für den Gläubigen.

Fassen wir nunmehr das in unserer Untersuchung bisher Gewonnene kurz zusammen, so ergibt sich als Anschauung Luthers: Die Kirche, die Gemeinde der Gläubigen (Kapitel 1) ist für den natürlichen Menschen unsichtbar (Kapitel 2). Aber eben diese unsichtbare Kirche ist — und darin liegt der Kernpunkt des uns beschäftigenden Problems — die Inhaberin der sichtbaren Gnadenmittel, so daß ihr Umkreis sich mit dem der Gnadenmittel völlig deckt (Kapitel 3). Möglich ist das dadurch, daß die Gnadenmittel trotz ihrer Sichtbarkeit an der Unsichtbarkeit der Kirche teilnehmen, insofern ihr inneres Wesen dem natürlichen Menschen unsichtbar bleibt (Kapitel 4). Aber folgt daraus nicht weiter, daß nun auch umgekehrt die Kirche trotz ihrer Unsichtbarkeit an der Sichtbarkeit der Gnadenmittel teilnehmen muß? Damit wäre der Ring, der die beiden Kreise, den der Gemeinde der Gläubigen und den der Gnadenmittel zu ihrer vollen gegenseitigen Deckung zusammenfügt, erst in sich ganz geschlossen. Daß dies tatsächlich die Anschauung Luthers ist, d. h. daß nach ihm in den Gnadenmitteln die für den natürlichen Menschen unsichtbare Kirche für den Gläubigen sichtbar wird, soll in diesem Kapitel 5 gezeigt werden.

„Zeichen" (notae, signa) der Kirche, das ist bekanntlich die von Luther unzählbar oft gebrauchte Bezeichnung für die Gnadenmittel Wort und Sakrament, die deutlich machen will, daß durch sie die Kirche faßbar, erkennbar, wahrnehmbar wird — ich wähle hier am Anfang, wo die Berechtigung des „sichtbar" erst bewiesen werden soll, Ausdrücke, die auf allgemeine Anerkennung rechnen dürfen. Aber nun ist zu beachten, daß wir, wenn wir von Zeichen reden, nur zu leicht eine Vorstellung damit verbinden, die der Luthers nicht völlig entspricht. Wir setzen fast durchweg voraus, daß das Zeichen irgendwie von dem Ding getrennt, nicht ein Stück

Digitized by Google

von ihm selbst ist, zu ihm also in einem Verhältnis steht, wie der Wegweiser zum Weg oder das Ladenschild zu der im Laden angebotenen Ware. Aber bei Luther liegt in seinem Gebrauch des Wortes eine solche Anschauung zumeist nicht vor. Im Gegenteil braucht er es auch gern für die äußere Seite einer Verbindung, die für ihn die denkbar engste ist, wie die Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in der Person Christi oder im Sakrament des Altars. Sollte da nicht, wo es sich um das Wort als Zeichen der Kirche handelt, die Verbindung von ihm auch so eng gedacht sein? Es wird diese Vermutung vollends nahegelegt, wenn wir bei ihm eine Darlegung über das allgemein menschliche Wort und das Wort Gottes wie die folgende lesen: „Siehe, da sehen wir, woher der Apostel seine Rede (Joh. 1, 1) hat, daß er Christum nennet ein Bild göttlichen Wesens und einen Schein göttlicher Ehren; nämlich aus diesem Text Mosi (1. Mose 1, 3), der da lehret, daß Gott von sich spricht ein Wort, welches mag nichts anderes sein, denn ein Bild, das ihn zeichnet. Sintemal ein jeglich Wort ist ein Zeichen, das etwas bedeute. Aber hier ist, das bedeutet wird, natürlich im Zeichen oder im Wort, welches in anderen Zeichen nicht ist; darum nennet er es recht ein wesentlich Bild oder Zeichen seiner Natur. Es weiset wohl auch etwas hiervon das menschliche Wort, denn in demselbigen erkennet man des Menschen Herz ... Daher die Erfahrung auch die Heiden gelehrt hat, daß sie sprechen: Qualis quisque est, talia loquitur, was einer für ein Mann ist, danach redet er auch ... Also ists in Gott auch; da ist sein Wort ihm so eben gleich, daß die Gottheit ganz drinnen ist, und wer das Wort hat, der hat die ganze Gottheit. Aber es fehlet hier dies Gleichnis auch. Denn das menschliche Herz bringt nicht wesentlich oder die Natur des Herzens mit sich, sondern nur bedeutlich, oder als ein Zeichen ... aber hier in Gott bringt das Wort nicht allein das Zeichen und Bild, sondern auch das ganze Wesen mit sich, und ist eben so voller Gott, als der, des Bild oder Wort es ist. Wenn des Menschen Worte eitel Herz wären oder Herzens Meinung oder des Herzens Meinung wäre Wort, so wäre es ein volles Gleichnis. Aber das mag nicht sein; darum ist das Wort Gottes über alles Wort“[1]).

Hier ist also schon das gewöhnliche menschliche Wort ein Zeichen für des Menschen Herz und Meinung genannt als der natürliche Ausdruck seines inneren Wesens, und bei Gott ist es nach Luther ebenso, nur, daß bei ihm sein Wesen noch reiner, noch vollkommener im Worte liegt. Dann würde dementsprechend die Bezeichnung

[1]) W. A. 10, I, 1. Hälfte, 187, 1ff.

Digitized by Google

des Wortes als des Zeichens der Kirche bedeuten: Die Kirche gibt im Worte ihr Wesen kund. Das paßt völlig zu der Auffassung des Wortes, die wir als Grundauffassung Luthers festgestellt hatten, als der sicher wirkenden Lebensursache und sicher eintretenden Lebensäußerung der Kirche. Das fügt sich in die Vorstellung von dem natürlichen Lebensstrom in der Kirche, der vom Haupt her ihre Glieder durchdringt und eint, aufs beste ein, denn das Mittel eines jeden persönlich-geistigen Verkehrs ist eben das Wort. Und das entspricht endlich auch einer ganzen Reihe von Lutherworten, von denen hier nur folgende, in anderem Zusammenhange schon früher angeführte genannt sein mögen: „Das ganze Leben und Wesen der Kirche besteht im Worte", „Am Bekenntnis wird die Kirche sichtbar", „Es ist ein hoch, tief verborgen Ding die Kirche, daß sie niemand kennen und sehen mag, sondern allein an der Taufe, Sakrament und Wort fassen und glauben muß".

Das Wort und im Zusammenhang mit ihm auch das Sakrament Zeichen der Kirche als unmittelbarer Ausdruck ihres inneren Wesens, als natürliches Mittel des in ihr sich auswirkenden Gemeinschaftslebens, gerade so, wie auch sonst persönliches Wesen und Leben unter Menschen in der gesprochenen Rede sich kundgibt, gerade so, wie auch der persönliche Gott sich nur im Worte den Menschenseelen offenbart und zur Gemeinschaft schenkt, — dies Verständnis des Ausdrucks „Zeichen" der „Kirche" ist so einfach, daß es einfacher gar nicht gedacht werden kann. Aber es ist offenbar den meisten derer, die sich mit dem Problem in Luthers Kirchenbegriff beschäftigt haben, zu einfach, um richtig zu sein. Sohm, in dessen Anschauungskreis es liegt, auch wenn er nicht ausdrücklich darauf zu reden kommt, gilt weithin als Außenseiter, dessen Äußerungen wohl als geistvoll anerkannt, aber als kaum ernstlich in Betracht kommend angesehen werden. „Speciosius quam verius", mehr blendend als wahr![1]), so wird bei den meisten Theologen, von den Kirchenrechtslehrern ganz zu schweigen, das Urteil über ihn sein. Auch Forscher, mit deren übriger Auffassung dies gut vereinbar sein würde[2]), gehen nicht weiter darauf ein. Und eine ganze Reihe von anderen Forschern, auch gerade der neuesten Zeit, stellt sich dazu in scharfem Gegensatz, so daß einer

[1]) Thieme, a. a. O. S. 217. Vgl. zur gegenwärtigen Beurteilung Sohms Exkurs 2.

[2]) Z. B. Kattenbusch, vgl. a. a. O. S. 24 Anm. und besonders S. 44 Anm. Auch Holl könnte ich hier nennen. Schön und treffend sagt Althaus, a. a. O. S. 73: „Das ist für Luther offenbar das Größte an der Gemeinschaft der Heiligen, daß sie bedeutet: Gottes Wort ist mir ganz nahe und gegenwärtig, ich bin von ihm überall umfangen, umtönt, ich brauche nur nach ihm zu fragen. In jedem Bruder ist es mir nahe, denn er darf es mir sagen im Namen Gottes". Aber das steht nur an unter-

Digitized by Google

von ihnen sogar glaubt, urteilen zu dürfen: „Hinsichtlich der Erkennbarkeit der wahren Kirche auf Erden ist allgemein anerkannt, daß die notae . . . nicht als Begriffsmerkmale, sondern als heuristische Prinzipien der unsichtbaren Kirche gedacht sind“[1]).

„Heuristische Prinzipien“ — wie ist das zu verstehen? Man kann die allgemein verbreitete Ansicht über die Art, wie nach Luther vermittels der äußeren Zeichen die unsichtbare Kirche zu finden ist, wohl am besten in der Form eines einfachen logischen Schlusses beschreiben. Daß in dem äußeren sichtbaren Kirchenkörper das Wort verkündigt wird, ist dabei der Obersatz. Daß das Wort nicht leer zurückkommen kann, sondern irgendwie Frucht bringen muß — auf Jes. 55, 10 beruft sich Luther gern in diesem Zusammenhang — ist der Untersatz. Die Schlußfolgerung ergibt sich daraus von selbst: es muß deshalb in dem äußeren sichtbaren Kirchenkörper auch eine unsichtbare Gemeinde der Gläubigen sein. Es handelt sich also um eine rein verstandesmäßige Denkoperation, bei der von denen, die sich dafür auf Luther berufen, zumeist auch angenommen wird, daß sie durchaus keinen Glauben voraussetze, sondern jedem Menschen, auch dem Ungläubigen ohne weiteres kraft seiner natürlichen Geistesanlagen möglich sei. „Kein Vernünftiger (!) — so hören wir von dem Vertreter dieser Ansicht, der sie am schärfsten und klarsten herausgearbeitet hat — rechnet mit erheblicher innerer Unsittlichkeit bei allen Mitgliedern eines Sittlichkeitsvereins, jedermann vermag an Sittlichkeitsvereinen das Vorhandensein wahrhaft sittlicher Menschen erkennen“[2]). Und so gilt es nach demselben auch dementsprechend: „Die wahre christliche Religion ist zwar nie sicher erkennbar, aber jedermann, der die christliche Religion wahrnimmt, in der alles um Wort und Sakrament kreist, vermag zu erkennen, daß sich darin wahre christliche Religiosität auswirkt, betätigt, gewiß nicht nur Heuchelei falscher Christen. Melanchthon pflegt agnoscere für dieses Erkennen zu gebrauchen. Genauer ist es ein rationari. Der Intellekt erschließt aus der mit den Sinnen wahrgenommenen Religion als

geordneter Stelle, wo von der Beichte geredet wird, während als beherrschender Grundgedanke aller Ausführungen über die Gemeinschaft der Heiligen hätte zum Ausdruck kommen sollen, daß diese Gemeinschaft sich durchweg im Mittel des Wortes vollzieht, und daß auch die in ihr geschehenden Taten der Liebe letzthin nur verbum visibile sind.

[1]) Kohlmeyer, a. a. O. S. 500. Entsprechend, wenn auch mit Abweichungen in Einzelheiten, urteilen R. Seeberg, Dogmengeschichte, S. 291f., Walther, a. a. O. S. 35ff.; Thieme, a. a. O. S. 225ff. Aber auch Althaus, a. a. O. S. 87 Anm. und Hilbert, a. a. O. S. 40f. stimmen den dahinzielenden und ausdrücklich gegen mich gerichteten Ausführungen Walthers zu.

[2]) Thieme, a. a. O. S. 225f.

Digitized by Google

ihre nicht fehlende Wurzel wahre Religiosität. Dabei ist maßgebend die alltägliche und die kulturgeschichtliche Erfahrung von geistigen Schöpfungen".

Soll das wirklich Luthers Meinung sein? Ich kann darin nur eine ganz starke rationalisierende Verdünnung der Lutherschen Gedanken sehen, die dem, was er meint, auch nicht im entferntesten gerecht wird. Aber der ganzen Ansicht von der angeblichen logischen Schlußfolgerung bei Luther muß nicht weniger widersprochen werden. Schon zu dem Untersatz, daß Gottes Wort niemals leer zurückkommen könne, möchte man fragen, wie denn der Ungläubige dazu komme, ihn gelten zu lassen. Für ihn ist doch eine Aussage wie Jes. 55, 10 gar nicht autoritativ. Aber selbst, wenn man deshalb annehmen will, die Schlußfolgerung gelte nur für den Gläubigen, wird nichts wesentliches gebessert, solange es dabei bleibt, daß geistliche Dinge auf solche rein verstandesmäßige Art erkannt werden sollen. Denn Luther selbst hat sich auf das Entschiedenste und Klarste dagegen ausgesprochen. Es sei hier vor allem erinnert an die auf S. 29f. schon angeführten Äußerungen aus der ersten Psalmenvorlesung, nach denen der natürliche Intellekt sich vergeblich bemüht, mit Hilfe des Spekulierens oder des deduktiven Schließens von dem Sichtbaren aus das Unsichtbare zu erkennen, während der Glaube von vornherein die Fähigkeit hat, das Unsichtbare zu schauen. Das was Luther hier dem Weg des Glaubens gegenüberstellt, deckt sich doch völlig mit dem zur Erkenntnis des Unsichtbaren vom Sichtbaren ausgehenden „rationari" des Intellekts, das er angeblich vertreten soll. Aber er führt es ja nur an, um es als eine auf theologischem Gebiete verkehrte Methode schlechthin zu verwerfen. Und angesichts seiner zahlreichen späteren Äußerungen über das Unvermögen der Vernunft, die geistlichen ewigen Dinge zu erkennen, ist doch nicht gut anzunehmen, daß das bei ihm nur eine vorübergehende Meinung seiner Frühzeit gewesen sei.

Nun ist freilich zuzugeben, daß mehrere Äußerungen Luthers auf den ersten Blick tatsächlich den Eindruck erwecken, als sei in ihnen die genannte logische Schlußfolgerung doch vorhanden. Wäre es anders, so wären sie auch gewiß nicht allgemein so verstanden worden. Aber ihre genauere Prüfung zeigt doch, daß der erste Augenschein täuscht. An einer Reihe von ihnen mag das hier dargetan werden, wobei die Wichtigkeit der Sache eine etwas ausführlichere Erörterung nötig macht.

Mit der Stelle aus der Schrift von den Konziliis und Kirchen, die gewöhnlich als Hauptbeleg angeführt wird, sei begonnen.

Digitized by Google

„Wo du nun — so lautet sie — solch Wort höreſt und sieheſt predigen, glauben, bekennen und danach tun, da habe keinen Zweifel, daß gewißlich daselbſt sein muß eine rechte ecclesia sancta catholica, ein christlich heilig Volk, wenn ihrer gleich sehr wenig sind. Denn Gottes Wort gehet nicht ledig ab, sondern muß zum wenigſten ein Viertel oder Stück vom Acker haben. Und wenn sonſt kein Zeichen wäre, so wäre es dennoch genugsam zu wiſſen, daß daſelbſt müßte sein ein heilig christlich Volk. Denn Gottes Wort kann nicht ohne Gottes Volk sein, wiederum Gottes Volk kann nicht ohne Gottes Wort sein“[1]). Das sieht natürlich auf den ersten Blick ganz nach jener Schlußfolgerung aus. Aber schon die Worte am Anfang: „Wo du nun solch Wort höreſt und sieheſt predigen, gläuben und danach tun“ sollten doch stutzig machen. Und daß Luthers Meinung tatsächlich eine ganz andere iſt, wird vollends deutlich aus den unmittelbar vorhergehenden Worten, die freilich, so viel ich sehe, durchweg nicht beachtet oder gar angeführt sind: „Auch reden wir von solchem mündlichen Wort, da es mit Ernſt geglaubt und öffentlich bekannt wird vor der Welt ... Denn viel sinds, die es wohl wiſſen heimlich, aber wollens nicht bekennen. Viele habens, die aber nicht dran glauben oder danach tun. Wie das Gleichnis von dem Samen Matth. 13 sagt, daß es drei Teile Ackers wohl kriege und habe, aber allein der vierte Teil Ackers, der seine gute Acker, Frucht bringet in Geduld“. Da iſt doch deutlich, daß die Erkenntnis des „mit Ernſt“ geglaubten Wortes, also die Erkenntnis deſſen, was das Weſen der wahren Kirche ausmacht, am Anfang und nicht am Ende steht, das Ergebnis nicht einer verſtandesmäßigen Schlußfolgerung, sondern eines unmittelbaren[2]) Eindrucks iſt, und daß die Verheißung von Jeſ. 55 nur dazu dienen soll, dieſen Eindruck zu stärken und sicher zu stellen. Und nicht den ganzen mit dem Samen des Gotteswortes beſäten Acker hat Luther im Auge, um von ihm aus zu schließen, daß es darin auch einen vierten Teil guten Landes geben müſſe, sondern es handelt sich für ihn allein um den vierten Teil des Ackers, auf dem er in dem sichtbaren Zeichen des im Glauben bekannten und bewährten Wortes die unsichtbare wahre Kirche bezeugt sieht[3]).

Ganz ähnlich steht es mit zwei weiteren, aus Predigten Luthers entnommenen Stellen, in denen sogar der Ausdruck „schließen“

[1]) W. A. 50, 629, 28ff.
[2]) „Unmittelbar“ iſt nicht mit „unvermittelt“ zu verwechſeln.
[3]) Es geht nicht an, mit Foerſter („Fragen zu Luthers Kirchenbegriff aus der Gedankenwelt ſeines Alters“, in der Feſtſchrift für J. Kaftan, 1920, S. 99) da, wo Luther von „glauben“ und „gläubig“ redet, nur äußere Rechtgläubigkeit gemeint zu ſehen. Dagegen wendet ſich auch Thieme, a. a. O. S. 353 mit Recht.

Digitized by Google

sich findet[1]). Auch in ihnen ist es, wenn man sie genauer vornimmt, geradezu mit Händen zu greifen, daß es sich um eine unmittelbare Glaubenserfahrung von der Gemeinde der Gläubigen handelt, und das „Schließen" kann dabei nur den Sinn haben, daß man bei solcher Glaubenserfahrung auf Grund der göttlichen Zusage auf das gewisse Vorhandensein des ihr zugrunde liegenden Tatbestands schließen, von ihrer Zuverlässigkeit also fest überzeugt sein soll.

Aber auch in dem großen Genesiskommentar findet sich eine entsprechende, den Ausdruck „Schließen" enthaltende Ausführung, die, weil sie besonders lehrreich ist, hier auch im Wortlaut angeführt sein mag. „Wir wissen — so heißt es dort zu der Geschichte von Jakobs Himmelsleiter —, daß Jakob hier im Glauben an die Verheißung gestärkt wird, weil er denselben Gott den Herrn hier sieht, dasselbe Wort hört, dieselbe Kirche im Traume sieht, die er zu Hause gesehen und gehört hat. Obwohl er hier allein zugegen ist, damit wir lernen, daß dort die Kirche Gottes ist, wo das Wort Gottes ertönt, sei es mitten im Türkenland, oder im Papsttum oder in der Hölle. Gottes Wort nämlich ist es, was die Kirche baut, es ist der Herr über alle Räume; wo immer es gehört wird, wo die Taufe, das Sakrament des Altars und die Sündenvergebung verwaltet werden, da stelle fest und schließe mit Gewißheit: Hier ist gewißlich Gottes Haus und hier ist der Himmel offen" [2]). Jakob macht, — das ist doch der Sinn der Ausführung — in der Wüste dieselbe Erfahrung wie daheim bei den Seinen. Er hört das gleiche Wort, er sieht damit die gleiche Kirche — beides fällt bezeichnenderweise völlig zusammen —, und daraufhin stellt er fest und schließt, daß hier wirklich Gottes Haus und der offene Himmel ist. Für eine Verstandesoperation, an deren Ende die Erkenntnis vom Dasein einer unsichtbaren Gemeinde der Gläubigen steht, bleibt kein Raum. In dem gläubigen Verständnis des Wortes wird vielmehr ohne weiteres die Kirche selbst getroffen.

Über eine weitere Stelle, die gleichfalls als Beispiel für jene Schlußfolgerung herhalten muß, habe ich selbst früher geurteilt, sie könne möglicherweise so zu verstehen sein. Aber eine erneute Beschäftigung mit ihr hat mich davon überzeugt, daß auch sie dies Verständnis, das auf den ersten Blick sich nahe legt, keinesfalls fordert, ja, daß sie geeignet ist, es geradezu ad absurdum zu führen. Es ist der Anfang der Schrift von 1523: „Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht hat, alle Lehre zu

[1]) W. A. 22, 309, 34ff.; 21, 461, 6ff.
[2]) W. A. 43, 596, 38ff.

Digitized by Google

urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen, Grund und Ursache aus der Schrift“[1]). Luther führt hier, auf die Überschrift unmittelbar Bezug nehmend, aus: „Aufs erste ist vonnöten, daß man wisse, wo und wer die christliche Gemeinde sei, auf daß nicht . . . unter christlicher Gemeinde Namen Menschen menschlich Handel fürnehmen. Dabei aber soll man die christliche Gemeinde gewißlich erkennen, wo das lautere Evangelium gepredigt wird. Denn gleichwie man an dem Heerpanier erkennet, als bei einem gewissen Zeichen, was für ein Herr und Heer zu Felde liegt, also erkennet man auch gewiß an dem Evangelio, wo Christus und sein Heer liegt. Des haben wir gewisse Verheißung Gottes Esaiae 55: Mein Wort usw. . . . Daher sind wir sicher, daß unmöglich ist, daß nicht Christen sein sollten, da das Evangelium gehet, wie wenig ihrer immer sei, und wie sündlich und gebrechlich sie auch seien. Daraus folget unwidersprechlich, daß die Bischöfe, Stifte, Klöster und was des Volks ist, längst keine Christen noch christliche Gemeinde gewesen sind, obwohl sie solchen Namen alleine vor allen aufgeworfen haben“. Was für eine Gemeinde ist unter der im ersten Satz und in der Überschrift genannten „christlichen Gemeinde“ zu verstehen? Etwa die aus Gläubigen und Ungläubigen zusammengesetzte Vollgemeinde im Unterschied von den nachher genannten „Christen“? Der Wortlaut spricht ebenso wie der Vergleich mit den entsprechenden Stellen dagegen und macht es von vornherein wahrscheinlich, daß zwischen den beiden genannten Größen kein Unterschied gemacht, vielmehr beide Male die Gemeinde der Gläubigen gemeint ist. Das stimmt auch zu den übrigen Ausführungen der Schrift, in denen die der christlichen Gemeinde zustehenden Befugnisse mit dem persönlichen Christenstand der einzelnen begründet sind. Nun sind aber diese Befugnisse, Prüfung der Lehre, Einsetzung und gegebenenfalls auch Absetzung von Predigern, derart, daß es einfach absurd ist, sie einer Gemeinde zuzuschreiben, deren Glieder voneinander nichts wissen und deshalb auch niemals zu gemeinsamen Beratungen und Beschlüssen zusammenkommen können. Das gewöhnliche Verständnis der Stelle im Sinne der Schlußfolgerung von dem weiteren Kreis der allgemein sichtbaren Kirche des Wortes auf den engeren Kreis der schlechthin unsichtbaren Gemeinde der Gläubigen erweist sich also auch hier als unmöglich, und der Gedankengang wird viel einfacher, etwa so zu umschreiben sein: Wo man merkt, daß „das Evangelium gehet“, wo man — wie es in der vorher angeführten Stelle heißt — „das Wort höret und siehet predigen, gläuben,

[1]) W. A. 11, 408, 1ff.

Digitized by Google

bekennen und danach tun", da soll man, nicht um der Menschen, aber um des Wortes willen, diesem Eindruck trauen, auf die Gefahr hin, daß er letzthin nicht bei allen, sondern nur bei wenigen sich als zutreffend bewährt, denn das Evangelium kann nicht umsonst gehen, Gottes Wort kann nicht umsonst verkündigt werden.

Zum Schluß sei noch eine Stelle aus der Schrift „Vom Mißbrauch der Messe" von 1522 erwähnt, die besonders deutlich zeigt, wie Luther sich in ihr bemüht, das, was er mit dem Worte als Erkennungszeichen der Kirche meint, recht verständlich werden zu lassen. Luther polemisiert dort gegen eine äußerliche kirchliche Autorität wie die der Bischöfe und Doktoren, die die lügnerischen Meßpfaffen eingesetzt haben, und fragt dabei: „Wer will uns die Kirche zeigen, dieweil sie im Geist verborgen ist?" Die Antwort aber lautet: „Es ist nicht Gottes Wort darum, daß es die Kirche sagt, sondern daß Gottes Wort gesagt wird, darum wird die Kirche. Die Kirche macht nicht das Wort Gottes, sondern sie wird von dem Wort. Ein gewisses Zeichen, wo die Kirche sei, ist das Wort Gottes, wie Paulus 1. Cor. 14 schreibt: Wie daß ein Ungläubiger nieder auf sein Angesicht fällt und bekennet, daß Gott bei ihm wahrlich sei, darum daß er sie weissagen hört . . . Nicht die Kirche, sondern das Wort Gottes bewegt ihn, dadurch er überwunden und gerichtet wird und die Heimlichkeit seines Herzens eröffnet, wie Paulus daselbst weiter sagt. Denn er spricht nicht: er falle nieder und bekenne, daß sie weissagen, darum daß Gott wahrhaftig bei ihnen sei. Denn woher könnte er das wissen? Also auch wir, woher könnten wir wissen, wo die Kirche sei, so wir nicht hörten ihre Prophezei und das Gezeugnis des Geistes? Es ist gewiß, daß die Kirche und die, in welchen Gott wahrhaftig wohnet, weissagen, aber es ist ungewiß, wo die Kirche sei, welche weissagen kann, sie weissage denn"[1]). In der von Luther hier benutzten Schriftstelle liegt, was für das rechte Verständnis seiner Worte wesentlich ist, eine besondere Betonung auf dem Unterschied zwischen den Gnadengaben des Zungenredens und des Weissagens, den V. 22 nach Luthers Bibelübersetzung so ausdrückt: „Darum so sind die Zungen zum Zeichen nicht den Gläubigen, sondern den Ungläubigen, die Weissagungen aber nicht den Ungläubigen, sondern den Gläubigen". Es handelt sich demnach für Luther um gläubige Erkenntnis, genauer um die Erkenntnis eines bisher Ungläubigen, der durch das Wort selbst zum Glauben und damit zur gläubigen Erkenntnis überwunden

[1]) W. A. 8, 491, 20ff.

Digitized by Google

worden ist[1]). Aber wenn es so steht, ergibt sich doch wieder als Luthers Ansicht ganz klar: Im Zeichen des gläubig bekannten Wortes bezeugt sich die Kirche und wird deshalb ganz unmittelbar in diesem Zeichen dem Gläubigen erkennbar, faßbar, wahrnehmbar.

Dem Gläubigen erkennbar, faßbar, wahrnehmbar — die Frage, ob das für die unsichtbare Kirche in vollem Maße oder auch abgesehen davon, daß nur der Gläubige dafür in Betracht kommt, nur mit einer noch weiteren Beschränkung gilt, wird uns noch im folgenden Kapitel beschäftigen. Aber wie dem auch sei, — daran kann nach dem bisher Ausgeführten kein Zweifel sein, daß es gilt. Es ist nicht an dem, daß die Gemeinde der Gläubigen auch für den gläubigen Christen schlechthin unzugänglich bleibt, daß er in keinem Falle weiter vordringen kann als zu der Gewißheit, sie sei da oder dort wie ein vergrabener Schatz in tiefer Verborgenheit vorhanden. Wer Glauben und damit den Sinn für geistliche Dinge hat, der kann sie, zum mindesten ein Stück von ihr, erkennen, fassen, wahrnehmen. Aber darf man auch im Sinne Luthers sagen, das er sie „sehen" kann? „Sichtbar" ist ja die Bezeichnung der Kirche, die hier an erster Stelle in Frage steht. Nun, Luther hat diese Bezeichnung gewiß nicht häufig gebraucht, was, wie wir noch sehen werden, auch seinen guten Grund hat. Aber er hat doch auch kein Bedenken gehabt, sie gelegentlich einmal zu gebrauchen, und hat sie dabei offenbar auch nicht im geringsten als der Bezeichnung „unsichtbar" widersprechend empfunden. Die betreffenden Äußerungen sind fast durchweg schon früher einmal erwähnt worden[2]), aber seien jetzt noch einmal zusammengestellt.

Da redet Luther schon in der ersten Psalmenvorlesung von einem „contemplari", also einem „Schauen" der unsichtbaren Dinge, zu denen doch auch die Kirche gehört, und sicher nicht im mystischen Sinne. Da schließt er den von der Kirche handelnden Abschnitt seiner Tessaradecas von 1519/20 mit den Worten von den Augen des Glaubens, mit denen wir sie sehen können. Da spricht er im großen Genesiskommentar bei der Erzählung von Jakobs Himmelsleiter von einem Sehen der Kirche. Da behauptet er in einer Disputation von 1542 ausdrücklich neben ihrer Unsichtbarkeit auch ihre aus dem Bekenntnis ihrer Glieder sich ergebende Sichtbarkeit und

[1]) Nur das Wort wirkt den Glauben, aber nur der Glaube kann das Wort verstehen. Wenn hier ein Zirkel vorliegt, so ist es der, der auch sonst im geistigen Verkehr sich vollzieht, vgl. Holl, Luther, S. 567 und Kattenbusch, a. a. O. S. 13, gegen Walther, a. a. O. S. 41.

[2]) Die Stellen sind angeführt auf den Seiten 29. 16. 57. 45. 14. 56. 17.

Digitized by Google

schreibt in einem fast gleichzeitigen Briefe an Amsdorf, daß sie in den verschiedensten äußeren Formen gesehen werden könne. Dazu können hier angeführt werden die Worte aus der Schrift von den Konzilien und Kirchen: „Wo du nun solch Wort höreſt und sieheſt predigen, glauben, bekennen und danach tun, da habe keinen Zweifel, daß gewißlich daselbst sei eine rechte ecclesia sancta catholica“ und die aus einer Weihnachtspredigt, die trotz aller Vorsicht, die man Predigtnachschriften gegenüber walten lassen mag, durchaus nicht den Eindruck der Unechtheit machen: „Wer Christum finden soll, der muß die Kirche am ersten finden . . . Nun ist die Kirche nicht Holz und Stein, sondern der Haufe christgläubiger Leute, zu denen muß man sich halten und sehen, wie die glauben, leben und lehren“[1]). Und endlich darf nochmals erinnert werden an die Worte aus der Vorrede zum Psalter von 1528: „Da sieheſt du allen Heiligen ins Herze wie in schöne lustige Gärten . . . da siehst du allen Heiligen ins Herze wie in den Tod, ja wie in die Hölle . . . Summa willst du die heilige christliche Kirche gemalt sehen mit lebendiger Farbe und Gestalt, so nimm den Psalter für dich so hast du einen feinen, hellen und reinen Spiegel, der dir zeigen wird, was die Christenheit sei. Ja, du wirst auch dich selbst drinnen . . . finden, dazu Gott und alle Kreaturen“, wobei der Schlußsatz zugleich treffend zum Ausdruck bringt, daß nur der die Kirche sehen kann, der selbst als ihr gläubiges Glied zu ihr gehört.

Das sind gewiß nur vereinzelte Äußerungen, so daß man urteilen muß, Luther habe die Bezeichnung der Kirche als sichtbar im allgemeinen vermieden. Aber es sind ihrer doch immerhin genug, um dieselbe als in seinem Sinne berechtigt zu erweisen. Natürlich ist dabei eine gewisse Abwandlung in der Bedeutung des „sichtbar“ unleugbar; es heißt dann, genau genommen, nur noch so viel als sichtbar, sinnlich wahrnehmbar der äußeren Form nach, in die sich der übernatürliche Wesensgehalt kleidet. So aber ist die Rede von der trotz ihrer grundsätzlichen Unsichtbarkeit dem Gläubigen doch sichtbar werdenden Kirche ein recht guter Ausdruck für die Tatsache, daß ihr unsichtbares Wesen niemals anders als durch die Vermittlung der äußeren Sinne erkennbar, erfaßbar werden kann, niemals durch eine innere Glaubensschauung mystischer oder sonstiger Art ohne solche Vermittlung. Und von hier aus wird es wohl auch verstanden werden, warum bisher immer von „sichtbar für den Gläubigen“ und nicht von „sichtbar für den

[1]) Diese noch nicht bisher angeführte Stelle W. A. 10, I, 1. Hälfte, 140, 8ff.

Digitized by Google

Glauben" geredet ist[1]), obwohl natürlich auch das letztere, das zudem an den aus der Tessaradecas angeführten Lutherworten eine Stütze findet, durchaus richtig gemeint sein kann. Es kommt bei der hier gebrauchten Ausdrucksweise eben doch noch mehr zur Geltung, daß es sich beim Sichtbarwerden der Kirche nur um ein Sichtbarwerden in den sinnlich wahrnehmbaren Gnadenmitteln handeln kann.

Sichtbar und unsichtbar — man hat bald die eine, bald die andere dieser Bezeichnungen für die Kirche auf Nachwirkungen neuplatonischer Einflüsse zurückzuführen und sie damit aus dem eigentlich reformatorischen Gedankenkreis Luthers auszuschalten gesucht[2]), aber beides mit Unrecht. Sie haben beide mit irgendwelchen philosophischen Gedanken gar nichts zu tun, sondern sind beide durchaus religiös motiviert, ja, unentbehrliche Stücke seiner neuen Heilserkenntnis.

---

[1]) Es ist das der von mir auch früher schon ausdrücklich betonte Unterschied meiner Terminologie von der A. Ritschls, vgl. Theol. Studien und Kritiken, 1900, S. 437 f. Vgl. Exkurs 3, S. 94 f. Auch Sohm hat sich in seiner neueren Schrift: „Weltliches und geistliches Recht" (S. 44) im Unterschied von seinem Kirchenrecht (S. 635, vgl. dazu meine Bemerkung a. a. O. S. 441) dem obigen Sprachgebrauch angeschlossen.

[2]) Nach Hermelink, Nachtrag zu dem Aufsatz: Luthers Gedanken über Idealgemeinden und weltliche Obrigkeit, Zeitschrift für Kirchengeschichte 1908, S. 487, soll das für das „sichtbar" gelten, nach Hunzinger, Lutherstudien I, Luthers Neuplatonismus in der Psalmenvorlesung von 1513" (allerdings vom Verfasser selbst später weitgehend zurückgezogen) und im Grunde Elert, ev.-luth. KZeitung 1927, S. 1035, umgekehrt für das „unsichtbar".

Digitized by Google

Sechstes Kapitel.

Die Kirche für den Gläubigen nur beschränkt sichtbar, aber doch sichtbar bleibend.

Es war vorhin die Frage aufgeworfen, ob die von Luther behauptete Sichtbarkeit der Kirche für den Gläubigen in vollem Maße oder nur mit einer weiteren Beschränkung gilt. Jetzt sei sie dahin beantwortet, daß tatsächlich letzteres der Fall ist. Einerseits kann auch der Gläubige niemals den ganzen Umkreis dessen, was Kirche ist, übersehen, so daß ihm davon immer noch vieles unbekannt bleibt. Andrerseits ist er aber auch in seiner nächsten Umgebung nicht imstande, über die Zugehörigkeit der einzelnen zur Kirche, also über ihren persönlichen Glauben, ein Urteil abzugeben, dem volle Untrüglichkeit zukommt, und wird immer mit der Möglichkeit des Irrtums rechnen müssen. Von beidem ist hier noch einiges zu sagen.

Was das erste betrifft, so sei daran erinnert, daß die Bezeichnung der Kirche als unsichtbar mit besonderem Nachdruck auf die Unmöglichkeit, ihre Mitglieder zu zählen, bezogen worden ist[1]). Es war dagegen Einspruch erhoben, aber zugleich anerkannt worden, daß dieser Gesichtspunkt, wenn auch an untergeordneter Stelle, für Luther doch auch mit in Betracht kommt. Die Kirche ist auch deshalb unsichtbar, weil niemand wissen kann, wer alles in der weiten Welt oder auch in einem engeren Umkreis zu ihr gehört. Dennoch ist daran festzuhalten, daß die mit der Unzählbarkeit der Kirche gegebene Beschränkung ihre Sichtbarkeit für den Gläubigen nicht aufzuheben imstande ist. Es ist ja für Luther niemals nur etwas Unvollkommenes, Stückweises, was er im Glauben sieht. Wie könnte es das auch sein, wo doch die Kirche den Leib Christi darstellt und Christus in jedem seiner Glieder lebt und wirkt? In dem lebendigen, vom Zentrum aus zusammengefaßten Orga-

[1]) So besonders von Thieme, vgl. S. 27.

Digitized by Google

nismus kommt das Ganze an jeder einzelnen Stelle voll zur Erscheinung. Der Gläubige sieht immer die Kirche als Ganzes, und wäre die Gemeinde der Gläubigen, in der er sie erlebt, zahlenmäßig noch so klein. „Ecclesia in ecclesiola" gilt da ganz ebenso wie die Umkehrung „ecclesiola in ecclesia", auch die kleinste Gemeinschaft wahrer Christen ist Kirche in vollem Maße. Treffend hat man bemerkt: „Was uns zur Kirche zieht, ist gar nicht die Frage nach den anderen Leuten, die noch dazu gehören"[1]). Und vollends hat wieder Sohm recht mit seiner Verwahrung dagegen, daß die Kirche ein bloßer „sozialer Begriff" sei, und dem Hinweis darauf, daß Luther das Wort Christi: „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen" wieder in sein Recht eingesetzt habe[2]). Die Stätte der Kirche ist eben nach diesem Jesuswort in gleicher Weise „im Gotteshaus, in der Schule, im Wohnhaus, im Kämmerlein"[3]). Selbst zwei oder drei können darum als „ganze Kirche" bezeichnet werden, wie denn Melanchthon in seinem Anhang zu den Schmalkaldischen Artikeln wirklich einmal ein rechter Interpret Luthers ist, wenn er dort von den Sprüchen Christi redet, „welche zeigen, daß die Schlüssel der ganzen Kirchen und nicht etlichen sonderen Personen gegeben sind, wie der Text sagt: Wo zwei oder drei usw."[4]). So kann Luther auch dann und wann von „unsrer Wittenberger Kirche" oder auch von den „Kirchen" anderer Orte reden[5]). Er denkt dann eben vorwiegend an den gläubigen Teil dieser Einzelgemeinden und rechtfertigt gelegentlich seine Weise, zu reden, mit dem Hinweis auf die Redeform der Synekdoche, bei der nach dem Teile das Ganze benannt wird. Er sagt sogar einmal, vorausgesetzt, daß man die hier nicht sichere Überlieferung gelten läßt: „Wo das Wort Gottes recht gepredigt und die Leute getauft werden, da ist ein Stück der Kirche", doch in unmittelbarem Zusammenhange mit den anderslautenden Worten: „Drum in einer jeglichen Pfarre, wo die Kinder getauft werden und das Evangelium gepredigt wird, auch

[1]) Elert, Allg. ev.-luth. KZeitung 1927, S. 1036.

[2]) Weltliches und geistliches Recht, S. 46 und 49 Anm., vgl. Kirchenrecht I, S. 493ff.

[3]) W. A. 43, 601, 34f.

[4]) Müller 341, 68.

[5]) „Unsere Kirchen" z. B. Müller 297, 10, „unsere Kirche" mit Bezug auf Wittenberg z. B. W. A. 47, 246, Enders, 5, 111, 5. Von „Kirche" und „Kirchen" an anderen Orten ist wiederholt in Briefstellen die Rede, Enders, 5, 262, 10 auch von den „Kirchen" Ökolampads und Zwinglis, freilich mit dem Zusatz: „Was ihr Kirche nennt, verstehe ich nicht recht". Zur Redewendung der Synekdoche vgl. Exkurs 1. Wo Luther auf den gemischten Zustand einer Gemeinde reflektiert, sagt er nicht Kirche, sondern etwa wie W. A. 40, I, 69, 29: „civitas Viteberga".

Digitized by Google

Christus den Menschen abgemalet wird, da ist die Kirche“[1]). Auf jeden Fall spielt die Frage des Umfangs, d. h. die Frage, ob es sich um ein paar wenige in Glaubensgemeinschaft stehende Christen oder einen größeren Kreis von solchen oder auch um alle Gläubigen auf Erden handelt, keine entscheidende Rolle, wie es denn auch in einer Thesenreihe von 1530 heißt: „Christliche Kirche aber heißt die Zahl oder Haufen der Getauften und Gläubigen, so zu einem Pfarrherrn oder Bischof gehören, es sei in einer Stadt oder in einem ganzen Lande oder in der weiten Welt“[2]).

Aber zu dieser Beschränkung, die die Sichtbarkeit der Kirche erfährt, freilich ohne dadurch aufgehoben zu werden, kommt noch eine weitere hinzu. Selbst wenn es sich nur um ganz wenige, vielleicht nur zwei oder drei, handelt, die im Namen Christi versammelt sind, ist der einzelne Gläubige doch nicht imstande, den Glauben der übrigen mit voller Sicherheit, so daß eine Täuschung ausgeschlossen ist, zu erkennen. Auch das ist keine nachträgliche Aufhebung des über die Sichtbarkeit der Kirche Gesagten. Die Fähigkeit des im Glauben Stehenden, in dem Glaubenszeugnis der anderen die Gemeinschaft der Kirche zu erleben, bleibt dabei völlig gewahrt. Nur das wird dadurch verwehrt, über den Glaubensstandpunkt der anderen ein abschließendes Urteil abzugeben. Bleibt es doch immer möglich, daß das vernommene Glaubenszeugnis kein wirkliches Glaubenszeugnis der Redenden selbst, sondern nur ein ohne innere Aneignung übernommenes und weitergegebenes Zeugnis war.

Es kommen hier zunächst Ausführungen Luthers aus einer Predigt über Joh. 10, die Gleichnisrede vom guten Hirten, in Betracht, die verschiedentlich dazu verwendet worden sind, die Sichtbarkeit der Kirche in vollem Maße zu bestreiten[3]). Dort heißt es von den Schafen, die der gute Hirte weidet: „Sie sind also gemalet und gezeichnet, daß sie niemand kennet, denn ich (Christus) allein. Denn obwohl die Christen auch äußerliche Zeichen haben, nämlich die Taufe, Sakrament und Predigt des Evangelii, so kann doch das wohl fehlen (so man von eines jeden Person insonderheit urteilen soll) ... Aber dabei ist es allein zu kennen, wo inwendig im Herzen der Glaube ist, der Christum für einen Hirten hält. Wer kennet aber diese? Das wirst du an mir, noch ich an dir nicht ersehen; denn es kann keiner dem andern ins Herz sehen. Darum bleibts wohl also, daß solche Schafe und Herde niemand kennet und ausmalen kann, denn dieser Hirte Christus alleine ...

[1]) W. A. 47, 246, 33f. [2]) W. A. 30, II, 421, 19ff.
[3]) Walther, a. a. O. S. 25, Althaus, a. a. O. S. 91.

Digitized by Google

Also stößet er hiermit wiederum das Judentum mit all seinem Gesetz, Priestertum, und viel mehr unser Papsttum mit all seinem Wesen und nimmt ihnen allen die Macht, seine Herde zu regieren und darüber zu urteilen ... Und sagt ihnen dawider, daß sie nicht sollen und können seine Schafe kennen ... Sondern ist eine geistliche Versammlung, die diesen Hirten höret und an ihn gläubet, und von ihm durch den Heiligen Geist regieret wird; und wird allein dabei äußerlich erkennet, daß sie sein Wort, d. i. die Predigt des Evangelii, und sein Sakrament hat, inwendig aber ist sie ihm allein bekannt, wie sie ihn auch wiederum kennet durch den Glauben"[1]).

Es sei hier kein Gewicht darauf gelegt, daß es zunächst doch nicht gläubige Christen, sondern Feinde Christi, Juden und Päpstlinge, sind, denen das Kennen der Schafe Christi abgesprochen wird, denn dieser engere Gesichtspunkt wird nicht durchweg eingehalten. Aber will Luther denn wirklich jedes Spüren vom Glaubensleben anderer Menschen auch vonseiten gläubiger Christen leugnen? Dann würde das in vollem Widerspruch zu einer Fülle von Äußerungen stehen, die ganz anders lauten, und man würde die ganze Stelle bei ihrer Vereinzelung und ihrer zweifelhaften Bezeugung in einer Predigtnachschrift, die auf ganz zuverlässige Überlieferung des Wortlauts gewiß keinen Anspruch machen kann, ausscheiden müssen. Aber das ist doch wohl kaum nötig. Denn sehr bezeichnend sind ja, wo von den äußeren Zeichen geredet ist, die Worte: „So kann doch das wohl fehlen". Das Urteil über den Glauben der anderen ist für die Mitchristen nicht als absolut unzulässig bezeichnet, sondern nur als fehlbar, der Gefahr des Irrtums unterworfen. Und das ist doch gewiß auch durchaus richtig geurteilt. Letzthin kennt nur der Hirte seine Schafe völlig, und vom innerlichsten, tiefsten gilt es: „Das wirst du an mir und ich an dir nicht ersehen, denn es kann keiner dem andern ins Herz sehen". Eine absolute Unmöglichkeit, vom Glauben der anderen etwas zu merken, ein Nebeneinandergehen der Gläubigen in völliger Unkenntnis von dem in ihrer Umgebung vorhandenen Glauben braucht damit noch nicht ausgesprochen zu sein, und soll es gewiß auch nicht.

Aber es würde auch — und gewiß darf auch darauf hingewiesen werden — eine starre Konsequenzmacherei gerade bei diesen Ausführungen Luthers eine recht bedenkliche Folge haben. In derselben Predigtnachschrift heißt es nach den angeführten Worten,

[1]) W. A. 21, 332, 30ff.

Digitized by Google

daß die Schafe Christi mit ihrem Glauben auch „ihnen selbst verborgen sind". Es würde sich, wenn man diese Worte ebenso pressen wollte, ergeben, daß der einzelne Christ auch über seine eigene Zugehörigkeit zur Gemeinde der Gläubigen keine Gewißheit haben kann, sondern darüber in völliger Unkenntnis bleibt, m. a. W. es würde die Heilsgewißheit geleugnet werden, und tatsächlich hat man das auch als Anschauung Luthers hier herauslesen wollen[1]). Nun aber lesen wir in demselben Zusammenhang auch die Worte: „Aus diesem haben wir nun diesen Trost, daß wer also Christum kennet, der ist gewißlich seiner Schafe eines, und schon von ihm erkannt und zum Schaf erwählet, soll und darf nicht weiter suchen noch gaffen, wie er ein Schaf werde, noch sich ängsten und zermartern mit vergeblichen Gedanken, ob er versehen und wie er der Seligkeit gewiß werden möge, sondern sich fröhlich des trösten und sicher sein soll, so er dieses Christi Stimme höret, daß er an ihm hat den lieben Hirten, der ihn kennet, das ist, sich sein, als seines lieben Schäflein, annimmt, für ihn sorget und ihn schützen und retten will, daß er sich nicht darf fürchten vor Teufel, Hölle und Tod". Was also in demselben Zusammenhang von Luther als nicht möglich hingestellt sein soll, die Gewißheit eines Christen über seine Zugehörigkeit zur wahren Kirche, wird hier als zum rechten Christsein gehörig behauptet. Scheinbar also ein voller Widerspruch, der aber wohl so zu lösen ist, daß nach Luther der Christ zwar seiner Zugehörigkeit zur Kirche und damit seines Heiles gewiß sein darf, aber immer nur im Blick auf Christus, den guten Hirten, und niemals im Blick auf den eigenen Glauben, weil über dessen Genügen bei der noch vorhandenen Sündhaftigkeit doch notwendig immer wieder Unsicherheit Platz greifen müßte. Sollte es da bei dem Urteil über die Zugehörigkeit anderer zur Kirche nicht ganz ähnlich sein? Dem gläubigen Christen — so wird man m. E. Luthers Meinung ausdrücken können — ist es zwar durchaus möglich, in dem Glaubenzeugnis seiner Umgebung die Kirche zu sehen und ihre Gemeinschaft zu erfahren. Aber letzthin wird er sich doch, wie er für sich selbst, um seines Heils gewiß zu sein, sich doch immer nur auf das objektive Gotteswort stützen kann, so auch im Blick auf seine Mitchristen immer wieder auf diese objektive Verbürgung gewiesen sehen. Das, was ihm von der Kirche sichtbar wird, führt ihn ganz von selbst immer wieder zu dem, was seine Sichtbarkeit ihm noch vorbehält und was er lediglich auf Gottes Verheißungswort hin glauben muß.

[1]) So Althaus, a. a. O. S. 92, dagegen Elert, Luthertum, S. 76, Anm. 2.

Digitized by Google

Ganz ähnlich aber steht es nun auch mit den neuerdings wiederholt herbeigezogenen Ausführungen Luthers aus seiner gegen Erasmus gerichteten Schrift vom unfreien Willen über die Beurteilung anderer nach dem Kanon des Glaubens und dem Kanon der Liebe. Luther kommt da auf die von Erasmus als Autorität angeführten Heiligen zu sprechen und bemerkt dabei, nach dem Kanon des Glaubens, d. h. für ein Urteil, das mit dem Anspruch, einen festen Glaubenssatz aufzustellen, gefällt wird, gelte es auch ihnen gegenüber: „Der Glaube nennt niemand heilig, er sei denn durch göttliches Urteil als heilig erklärt, weil es Sache des Glaubens ist, nicht getäuscht zu werden“[1]). M. a. W. nur Gott allein kann ein sicheres Urteil über den Glauben und die Zugehörigkeit eines Menschen zur Kirche abgeben. Dagegen nimmt Luther für sich in Anspruch, doch irgendeinen Getauften, je nachdem den oder jenen — so werden die Worte „quemlibet baptizatum“, die keineswegs gleichbedeutend sind mit „omnem baptizatum“, d. h. „ausnahmslos jeden Getauften“, wenn man es genau nimmt, zu übersetzen sein[2]) — nach dem Kanon der Liebe als gläubigen Christen zu beurteilen, und bemerkt dazu: „Es macht dabei nichts aus, wenn sich die Liebe dabei irrt, denn Sache der Liebe ist es, getäuscht zu werden“. Aber neben diesen beiden Beurteilungsweisen hebt er nun in dem unmittelbar vorhergehenden Abschnitt auch ein drittes hervor, den Standpunkt des Ungläubigen, der überhaupt kein Urteil über die Glieder der Kirche haben kann, weil der Heilige Geist dieselben, als „Perlen und Edelsteine nicht vor die Säue wirft, sondern sie im Verborgenen hält, damit der Ungläubige nicht die Herrlichkeit Gottes sehe“. „Denn wenn sie öffentlich von allen anerkannt würden, wie könnte es geschehen, daß sie so in der Welt verfolgt und unterdrückt würden?“. Man trifft deshalb die feinen Unterscheidungen dieser Ausführungen nicht, wenn man in ihnen den Gedanken ausgesprochen findet, daß für die Gläubigen genau so wie für die Ungläubigen jedes Urteil über die Zugehörigkeit anderer zur Kirche schlechthin ausgeschlossen sei. „Sache der Liebe ist es, getäuscht zu werden“ — das entspricht vielmehr genau den Worten der vorher angeführten Stelle: „So kann das wohl fehlen“. Nicht um die Unzulässigkeit eines jeden derartigen Urteils handelt es sich in beiden Fällen,

[1]) W. A. 18, 651, 25ff.

[2]) Man wird doch wohl nicht meinen, daß Luther auch den Papst, den er an eben dieser Stelle als Feind Gottes bezeichnet, unter die „Heiligen“ mit einrechne, weil er doch getauft ist. Dies und das oben Ausgeführte gegen das Verständnis der Stelle bei Elert, Luthertum, S. 226.

Digitized by Google

sondern nur um die Unmöglichkeit eines ganz gewissen Urteils[1]).

Aber es muß endlich auch noch eine weitere Äußerung Luthers kurz besprochen werden, die mir entgegengehalten worden ist als Beweis dafür, daß für Luther überhaupt eine jede Erfahrung der unsichtbaren Kirche ausgeschlossen sei[2]). Es ist die schon am Ende des zweiten Kapitels angeführte Stelle aus einer Predigt von 1519, in der er ausdrücklich hervorhebt, die „Lieb und Gemeinschaft Christi und aller Heiligen", seien, so lange man auf Erden lebe, nicht „empfindlich", d. h. „erfahrbar". Nun ist die Frage, ob man bei Luther von einer „Erfahrung" des Glaubens reden dürfe, bei den Verhandlungen über die Barthsche Theologie gerade in letzter Zeit recht ausgiebig behandelt und, so darf man wohl sagen, bis zu einem gewissen Grade auch abschließend beantwortet worden, und zwar mit dem Ergebnis, daß „Empfindung" oder „Erfahrung" bei ihm nicht immer das gleiche bedeutet. „Man muß eben — wie es in der jüngsten Besprechung der Frage richtig heißt — den doppelten Sinn beachten, den Luther mit den Begriffen Empfindung, Fühlen und Erfahren verbindet. Er versteht darunter einmal das natürliche Erleben und dann das Erleben der übernatürlichen Gotteswirkung des Wortes"[3]). Beachtet man auch angesichts der angeführten Worte diesen doppelten Sinn, so kann über das in ihnen Gemeinte gar kein Zweifel sein.

[1]) Weiter als die beiden besprochenen Stellen geht auch nicht das neuerdings von Thieme (Der wahre lutherische Konfirmationsbegriff 1931, S. 39) angeführte Wort W. A. 26, 154, 7f.: „Sind sie nun zu Göttern geworden, daß sie den Leuten ins Herz sehen können, ob sie glauben oder nicht?" Dies den Wiedertäufern und ihrer Forderung des Glaubens als Vorbedingung der Taufe geltende Wort hat natürlich seine volle Berechtigung, aber schließt nicht im mindesten ein Innewerden des Glaubens anderer Christen innerhalb der Gemeinde der Gläubigen aus.

[2]) Althaus, a. a. O. S. 87f.

[3]) Jelke, Die Erfahrungsgrundlage des Glaubens bei Martin Luther, Vierteljahresschrift der Luthergesellschaft, 1932, S. 48. Dagegen bedeutet der Aufsatz von Kilger, „Der Kampf um die evangelische Rechtfertigungslehre" im Deutschen Pfarrerblatt 1932, Nr. 37ff., wieder einen Rückschritt. Kilger hat zwar völlig recht damit, daß Luther niemals die eigene Erfahrung als Grund seiner Heilsgewißheit ansieht, aber er verkennt, daß nach ihm trotzdem Heilsgewißheit nur in einer am Worte gemachten Erfahrung möglich ist. Die Behauptung aber, Luther spreche nicht von seiner Erfahrung und seinem Erlebnis, ist einfach falsch, weil durch eine Fülle vom Lutherworten widerlegt. Auch Althaus bemerkt, freilich nicht recht stimmend zu seinem mir entgegengehaltenen Urteil, daß der Glaube hier jede Erfahrung ausschließe (a. a. O. S. 87): „Allerdings — das darf nie vergessen werden — die Offenbarung bezeugt sich nur in einer Erfahrung der Offenbarung" („Christologie des Glaubens" in der Festschrift für Ihmels, 1928, S. 282). Und selbst bei Karl Barth („Der Begriff der Kirche" in Ges. Vorträge, 2. Bd., 1928, S. 295) ist zu lesen: „Weder kann er (der Mensch) sich halten mittels seiner Wahrnehmung, noch mittels seiner Erkenntnis, noch mittels seiner Erfahrung, obwohl sein Glaube ein Wahrnehmen, ein Erkennen, ein Erfahren ist".

Digitized by Google

Luther redet hier von den verborgenen, geistlichen, unsichtbaren und ewigen Gütern, die man erst im Jenseits, aber noch nicht auf Erden so, wie es jetzt mit „der Menschen zeitlich Gemeinschaft" geschieht, auch „empfindlich und öffentlich erlangen" kann. Aber er schließt damit die ganz andere Glaubenserfahrung keineswegs aus. Das, was er hier sagt, ist genau das gleiche, was er an anderer Stelle, in der gegen Emser gerichteten Schrift von 1521, noch kürzer und bestimmter mit den Worten ausspricht: „Was man glaubt, das sieht oder empfindet man nicht"[1]). Genau so wenig, wie sich dabei das „unsichtbar" und „sichtbar" gegenseitig ausschließen, ist es auch bei dem „nicht empfindlich" und „empfindlich" der Fall. Es handelt sich eben um ein zweifaches, ganz verschiedenes Empfinden und Erfahren, das eine Mal um das des natürlichen Menschen, und das andere Mal um das des gläubigen Christen.

Daß Luther nicht nur in vereinzelten Fällen, sondern sehr häufig von Erfahrung im Glauben geredet hat, steht fest. „Das mündliche Wort ist ein lebendiges Wort, das haben sie nicht versuchet, ich aber weiß es wohl und habs erfahren in Nöten und Anfechtungen, ich fühle, daß mir durchs Wort das Leben gegeben wird, einer hilft mir mit einem Wort, daß ich das Leben fühle"[2]), das ist nur ein Beispiel unter vielen. Aber man mache sich auch nur einmal klar, wohin man kommt, wenn man derartige Bekenntnisse als unlutherisch und unterreformatorisch ausscheiden, und wenn man es in bezug auf die Kirche, die Gemeinde der Heiligen, als Luthers Meinung ausgeben will: „Von einander wissen diese Heiligen nichts"[3]), „ich kenne sie ja nicht, die Heiligen"[4]). Dann ist die Kirche Christi nur noch „ein Bündel von Parallelen, die sich erst in der Unendlichkeit schneiden"[5]). Dann gilt von ihren Gliedern das wehmütig resignierende Dichterwort: „Die zur Wahrheit wandern, wandern allein, keiner kann dem andern Wegbruder sein"[6]). Dann gibt es in ihr keine wirkliche Gemeinschaft mehr. Vor 32 Jahren hatte ich in meinem ersten Aufsatz über die Kirche Luthers[7]) geschrieben: „Wäre wirklich eine Erkenntnis, wer heilig und gläubig ist, für Luther schlechterdings unmöglich, so wäre es einfache Inkonsequenz von ihm, wenn er trotzdem von einem erziehenden und heilsvermittelnden Einfluß der Gemeinde der Heiligen, ‚unsrer lieben Mutter' spricht, denn

[1]) W. A. 7, 684, 30 f. [2]) W. A. 33, 438, 12 ff.
[3]) Kohlmeyer, a. a. O. S. 480. [4]) Elert, Luthertum, S. 226.
[5]) So Barion, R. Sohm und die Grundlegung des Kirchenrechts, 1931, S. 21.
[6]) Christian Morgenstern, aus „Wir fanden einen Pfad".
[7]) Theol. Studien u. Kritiken, 1900, S. 430.

Digitized by Google

eine Gemeinde, auf deren Existenz man wohl einigermaßen schließen, von der man aber niemals auch nur einen kleinen Teil mit Sicherheit[1]) bestimmen kann, kann doch ganz gewiß niemals etwas sein, worauf man sich stützt, um zum Glauben zu gelangen. Das, was Luther Kirche nennt, würde einfach aufhören, eine Gemeinschaft von Personen zu sein, die in lebendiger Beziehung zueinander stehen; es wäre nichts weiter als ein bloßes Aggregat einer Reihe von Personen mit derselben Eigenschaft der Gläubigkeit". Ein Jahrzehnt später hat der Jesuit Grisar in seinem Werk über Luther ganz ähnlich, nur mit dem Unterschied, daß er darin wirklich dessen Anschauung zu treffen meinte, geurteilt, daß die in der Kirche Luthers verbundenen Persönlichkeiten, wie jeder auf den ersten Blick sehe, „zwar rein logisch insofern verbunden sind, daß sich auf alle dieselbe Kategorie des ‚Gläubigen' anwenden läßt, daß aber damit keine wie immer geartete reale Wechselbeziehung dieser Persönlichkeiten gegeben ist, mithin von ‚Kirche', d. h. von einer realen, wenn auch unsichtbaren Gemeinschaft keine Rede sein kann"[2]). Grisars Urteil wäre völlig berechtigt, wenn es wahr wäre, daß Luther keine sichtbare Gemeinde der Gläubigen kennte. Aber ich bleibe dabei, zu behaupten, daß es nicht wahr ist. Und wenn einer der wenigen, die, mit mir Sohm folgend, hier auf meiner Seite stehen, neuerdings geäußert hat: „Zwar daß Gott der Herr allein die Seinen kennt, das ist wahr. Aber daß die Gemeinschaft der Gläubigen, die durch Jesus Christus auf Erden ist, eine nur für Gott sichtbare, für die Menschen unsichtbare ist, ist der helle Unsinn"[3]), so möchte ich mir zwar die scharfe Form dieses Urteils nicht zu eigen machen, weil ich zu gut zu verstehen glaube, wie man zu der andersartigen Stellung kommt, aber ich kann nicht anders, als ihm in der Sache recht zu geben. In einer christlichen Gemeinde, die wirklich den Leib Christi darstellt — und Leib Christi bleibt nun einmal der zutreffendste Ausdruck für das, was nach Luther die Kirche ist — kann es gar nicht anders sein, als daß die Glieder, wenn auch unter den angegebenen Beschränkungen, einander kennen.

Aber es lohnt sich auch und dient zur Bestätigung des hier Behaupteten, einmal zu fragen, wie denn oder ob überhaupt die Vertreter der gegenteiligen Ansicht mit den sich daraus zwangs-

[1]) „Mit Sicherheit" würde ich jetzt allerdings nicht mehr schreiben, sondern mich angesichts des oben Gesagten zurückhaltender ausdrücken. Im übrigen aber halte ich an dem, was ich früher geltend gemacht habe, trotz alles Widerspruchs meiner Kritiker fest.

[2]) Luther, III, 1911, S. 429ff. Ähnlich Bartmann, a. a. O. S. 203.

[3]) Rade, Christliche Welt, 1921, S. 666.

Digitized by Google

läufig ergebenden Folgerungen auskommen. Da weiß der eine in seiner ausführlichen Darstellung des Lutherschen Kirchenbegriffs auch nicht das geringste von wirklich persönlichem Gemeinschaftsleben in ihr zu sagen; all die Äußerungen Luthers über das gegenseitige Dienen und Helfen, Stärken und Trösten der Glieder am Leibe Christi sind von ihm mit keinem Worte erwähnt, als wären sie überhaupt nicht vorhanden[1]). Da sieht sich der zweite zwar genötigt, diese Äußerungen als mit der Grundanschauung Luthers unvereinbar abzulehnen, aber er tut es doch mit dem Bekenntnis, daß der katholische Vorwurf der Aufhebung der Gemeinschaft, wenigstens für den Luther seit 1520, nicht ohne Grund sei, und daß sein Kirchenbegriff dadurch Unersetzliches eingebüßt habe[2]). Da wird es dem dritten, der an diesen Äußerungen festhält, ja, sie sogar derartig würdigt, daß er sie zum Hauptinhalt einer eigenen Schrift über die communio sanctorum bei Luther macht, unmöglich, ganz folgerichtig dabei zu sein. Er muß zugeben, der Satz, daß kein Mensch wisse, ob der andere Christ sei, sei von dem Reformator nicht doktrinär gemeint, weil es sonst niemals christliche Gemeinschaft gebe, was im Grunde auf eine sehr starke Abschwächung, wenn nicht gar Aufhebung hinauskommt[3]). Und der vierte endlich verwickelt sich sogar in offenbaren Selbstwiderspruch. Er spricht davon, daß Luther unzweifelhaft dessen gewiß gewesen sei, alles, was er an geistlichen, ewigen Gütern besaß, nur durch die Gemeinde der Gläubigen empfangen zu haben. „Was er Gutes — so hören wir — durch die offizielle Kirche seiner Zeit bekommen, hat sie nur darum ihm geben können, weil auch in ihr noch wahre Kirche vorhanden war, entweder nur äußerlich aus alter Zeit noch festgehalten, oder durch persönlich Gläubige ihm vermittelt. Wenn seine Eltern etwas dazu getan, so haben sie es nicht als seine Eltern getan; denn als solche besaßen sie nur Zeitliches, nicht aber Ewiges, sondern sie waren dann nur Organe der wahren Kirche. Was er jenem frommen Mönche und seinem väterlichen Freunde Staupitz zu verdanken hatte, — er hat es ihnen Zeit seines Lebens nicht vergessen können, aber er hat auch gewußt, daß sie es nur als Glieder der gläubigen Christenheit besessen hatten“[4]). Also Luther soll

---

[1]) Gemeint ist Elert, in dessen ausführlicher Darstellung die betreffenden Äußerungen auch im Falle ihrer Ablehnung nicht völlig unerwähnt bleiben dürften. Dasselbe gilt übrigens auch von der Dogmengeschichte R. Seebergs.
[2]) Kohlmeyer, a. a. O. S. 480f.
[3]) Althaus, a. a. O. S. 92.
[4]) Walther, a. a. O. S. 66f.

Digitized by Google

danach „gewußt“ haben, daß jener Mönch und Staupitz Glieder der gläubigen Christenheit waren, und dieses Wissen soll sogar entscheidende Bedeutung für sein Glaubensleben gehabt haben. Aber derselbe, der so urteilt, hatte doch kurz vorher, wie er meinte, haarscharf bewiesen, daß das Wissen um die Zugehörigkeit eines andern zu der Kirche völlig ausgeschlossen sei, daß also Luther es auch in bezug auf diese beiden Männer unmöglich gehabt haben könne. Bei all den vier Genannten zeigt sich also in gleicher Weise das Unvermögen, mit der Behauptung, daß die Glieder der Kirche sich als solche gegenseitig nicht kennen, bei Luther wirklich auszukommen.

Digitized by Google

Siebentes Kapitel.

Der Schlüssel zu Luthers Anschauung von der unsichtbar-sichtbaren Kirche.

Die unsichtbare Gemeinde der Gläubigen dennoch auch sichtbar, und zwar sichtbar im Sinne von sinnlich wahrnehmbar, — trotz der im vorigen Kapitel besprochenen Einschränkungen bleibt es bei dieser auf den ersten Blick so widerspruchsvoll erscheinenden Feststellung. Der scheinbare Widerspruch schwindet, wenn man dem in die Welt der Sinne eingegangenen, „inkarnierten" Glaubensinhalt der Kirche vom Standpunkt der gläubigen Betrachtungsweise aus gegenübertritt. Mit diesem Standpunkt hat man den Schlüssel zu Luthers Anschauung von der Kirche[1]).

Es sind eben Luthers Urteile über die Kirche, recht besehen, durchweg Glaubensurteile. Er redet von dem, was ihm, dem zum Glauben Erlösten, und seinen Mitgläubigen die Kirche ist, und es ist nicht zufällig, daß seine Aussagen so oft auch die unmittelbare Form des persönlichen Bekenntnisses haben oder an die Worte des altkirchlichen Bekenntnisses anknüpfen. Aussagen, die, abgesehen vom Glauben, vom Standpunkt eines außenstehenden Beobachters geschehen, kommen für ihn überhaupt nicht in Betracht[2]). Aber diese von ihm nicht künstlich, sondern mit innerer Notwendigkeit festgehaltene Betrachtungsweise hat für seine Aussagen sehr

[1]) Eine Abhandlung mit der Überschrift: „Schlüssel zu Luthers Kirchenglauben und -lehre" von Schirmacher findet sich in dem Sammelwerk: „Credo ecclesiam", S. 42ff. Aber sie hält nicht, was sie verspricht, und kommt nicht in Betracht.

[2]) Daß schon meine Erstlingsarbeit über Luthers Kirchenbegriff auf diesem Grundgedanken sich aufbaute, womit sie allerdings nur wenig Verständnis gefunden hat, hebt Kattenbusch hervor: „Sie führt die Unterscheidung (zwischen Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit der Kirche) rein auf religiöse Betrachtung heraus" (a. a. O. S. 10). Er selbst urteilt ganz entsprechend: „Luther denkt stets aus dem Glauben heraus. Alle seine Lehren wollen verstanden sein als Aussagen des Glaubens, den das Wort gefunden" (S. 103). Dazu mit Bezugnahme auf die Aussage des Credo von der Kirche: „In diesem Zusammenhange wird ihm klar, daß die Kirche nur dem Glauben als eine Wirklichkeit, als eine vorhandene Größe gelte, gelten könne" (S. 69).

Digitized by Google

bedeutsame Folgen. Sieht man die Kirche von außen her an, mit einer vom Glauben abstrahierenden Betrachtungsweise, so stößt man unausweichlich auf den Widerspruch: Die Kirche ist eine Kirche einerseits der unsichtbaren Gläubigen, andrerseits der sichtbaren Gnadenmittel. Soll die Einheit dieser Kirche gewahrt werden, muß eins von beidem zu kurz kommen. Soll beides festgehalten werden, geht die Einheit der Kirche verloren, sie wird ein Gebilde von zwei konzentrischen Kreisen. Durch alle die Verhandlungen über den lutherischen Kirchenbegriff zieht sich denn, worauf schon früher hingewiesen war, mit wenigen Ausnahmen die Zweikreise-Theorie trotz des offensichtlichen Bestrebens der meisten ihrer Vertreter, sie zu überwinden, als fast durchweg unvermeidliche Voraussetzung hindurch. Wie anders aber bei Luther! Da ist nichts von Zweikreise-Theorie, nichts von Unterscheidung oder gar Trennung der Gemeinde der Gläubigen und der Gnadenmittelkirche. Wort Gottes, das nicht als solches gläubig gehört und aufgenommen ist, kommt, so wenig er sein Vorhandensein und seine objektive Geltung bestreiten will, für ihn als Zeichen der Kirche gar nicht in Betracht; ein Übergreifen des Bereiches, in dem es wirksam wird, über den Kreis der Gläubigen ist darum für ihn ausgeschlossen. Er steht eben mitten drin in der Kirche als ihr gläubiges Glied und sieht, um in dem hier verwendeten Bilde zu bleiben, nicht von außen her vor ihm liegende Kreisperipherien, sondern er schaut in radialer Weise von innen nach außen. Er zieht von seinem Glaubensstandpunkt aus gleichsam Linien, bald längere, bald kürzere, die den Weg seines gläubigen Schauens darstellen. Und auf solchem Wege sieht er das, was für außenstehende Betrachter notwendig getrennt sich zeigt, ebenso notwendig zusammen, miteinander, ja, ineinander. Im sichtbaren Wort sieht er den unsichtbaren Inhalt, und der unsichtbare Inhalt wieder wird ihm nur im sichtbaren Wort anschaulich und faßbar. Wer sich auf diese Betrachtungsweise Luthers nicht einstellt, der wird bei der Untersuchung über seinen Kirchenbegriff nie zum Ziele kommen, sondern sich immer mit mühseligen und doch vergeblichen Versuchen, das sich Widersprechende zu vereinigen, abquälen müssen. Wem es aber gelingt, sich seine Betrachtungsweise zu eigen zu machen, dem wird das scheinbar unlösbare Problem ohne weiteres gelöst sein, so daß er die daran gewandte Mühe kaum mehr begreifen wird.

Kirche im Sinne Luthers — was ist sie? Das schon am Anfang Gesagte sei hier noch einmal wiederholt und durch das dazwischen Erarbeitete ergänzt. Kirche im Sinne Luthers, Gemeinde der

Digitized by Google

Gläubigen ist keine Anstalt, die abgesehen von lebendigen Personen bestehen kann oder nur irgendwie denkbar ist. Aber sie ist auch keine bloße Personenvereinigung, keine bloße soziologische Größe. Sie ist erst recht kein bloßer Sammelbegriff, kein Abstraktum, das zum mindesten auf dieser Erde nur in der Idee vorhanden ist. Sie ist der Leib Christi. Ihr inneres Wesen ist ein unaufhörlich fließender, in steter Bewegung befindlicher Lebensstrom, der freilich nur in lebendigen Personen vorhanden ist, der aber letzthin nichts anderes ist als das in den Gläubigen lebende und wirkende und im Mittel des Wortes sich fortzeugende persönliche Leben des erhöhten Christus selbst — er in ihnen und sie eins in ihm, wie es Johannes 17 heißt. Das läßt sich nie „auf einen Haufen bringen“[1]), das läßt sich auch nie in einem abgezirkelten Kreis feststellen. Aber wer von diesem Leben selbst mit erfaßt ist, der hat dann, ob es nun viele oder wenige sind, durch deren Vermittlung und in deren Zeugnis er die Kirche erlebt, jedesmal den ganzen Christus und die ganze Kirche und kann davon im Glauben reden, im Glauben, für den beides, das Unsichtbare wie das Sichtbare untrennbar zusammengehört, weil er in der sichtbar-irdischen Offenbarungsform das Unsichtbar-ewige schaut.

Dem Verständnis von diesem Zusammensein des Unsichtbaren und Sichtbaren bei der Kirche kann es dienen, wenn man sich klar macht, wie sich Analogien dafür auch sonst bei Luther finden. So in der Lehre von Gott. Es ist da für Luther der Gedanke wichtig, daß Gott, ob er gleich dem natürlichen Menschen unsichtbar bleibt, sich doch von dem Gläubigen sehen und finden läßt, aber hier auf Erden doch nicht unmittelbar, sondern gleichsam in Verkleidungen, Vermummungen, „Larven“, wie Luther gern sagt, zugleich offenbarenden wie verhüllenden Larven, die letzthin immer wieder Träger des Wortes sind[2]). „Wenn wir gen Himmel kommen — führt er aus —, so werden wir ihn anders ansehen, ohne Mittel und Dunkel; aber hier auf Erden wirst du ihn nicht sehen noch erlangen mit deinen Sinnen und Gedanken, sondern, wie St. Paulus sagt, wir sehen ihn im dunklen Wort oder Bild verhüllet, nämlich in dem Wort und Sakramenten, das sind gleich seine Larven und Kleid, darunter er sich verbirgt. Aber gewißlich ist er da gegenwärtig, daß er selbst Wunder tut, predigt, Sakrament gibt, tröstet, stärkt und hilft; und wir also ihn sehen, wie man die

[1]) W. A. 33, 460, 3f.

[2]) Vgl. Kattenbusch, Deus absconditus, in der Festschrift für J. Kaftan, 1920, Von Loewenich, Luthers theologia crucis, 1929, E. Seeberg, Luthers Theologie I, S. 140ff., besonders aber Blanke, Der verborgene Gott bei Luther, 1928.

Digitized by Google

Sonne siehet durch die Wolken. Denn wir können doch jetzt den hellen Anblick und Schauen der Majestät nicht leiden, darum muß er sich also zudecken und verhüllen, als hinter einer dicken Wolke. Also ist beschlossen, wer beide, den Vater und Christum, nachdem er verkläret und in der Majestät sitzet, sehen und ergreifen will, der muß ihn durchs Wort und in den Werken, so er in der Christenheit tut, durchs Predigamt und andere Stände ergreifen"[1]). Entsprechend heißt es denn auch in einer sehr bezeichnenden und durchaus den Eindruck der zuverlässigen Überlieferung machenden Äußerung der Tischreden: „Der Heide Plato disputieret von Gott, daß Gott nichts sei und sei doch alles. Welchem Eck und die Sophisten gefolget und doch nichts davon verstanden haben, wie ihre Worte anzeigen, die niemand hat können verstehen. Aber also soll mans verstehen und davon reden: Gott ist unbegreiflich und unsichtbar, was man aber begreifen und sehen kann, das ist nicht Gott. Und das kann man auf eine andere Weise also sagen: Gott ist entweder sichtbar oder unsichtbar. Sichtbar ist er in seinem Wort und Werk; wo aber sein Wort und Werk nicht ist, da soll man ihn nicht haben wollen, denn er läßt sich anderswo nicht finden, denn wie er sich selbst offenbaret hat. Sie aber wollen Gott mit ihrem Spekulieren ergreifen, da wird nichts aus; ergreifen den leidigen Teufel dafür, der will auch Gott sehen"[2]).

Daß es ferner ganz ebenso auch bei Christus ist, war in der angeführten, von dem verborgenen und doch in Verhüllungen sich offenbarenden Gott handelnden Stelle ja schon gesagt. Christus ist unsichtbar, wie es denn auch in jener für den Kirchenbegriff Luthers wichtigen Grundstelle aus der Schrift gegen Ambrosius Catharinus heißt: „Daher, wie jener Fels, allein im Glauben faßbar (Christus), ohne Sünde unsichtbar und geistlich ist, so ist auch notwendig die Kirche ohne Sünde unsichtbar und geistlich, allein im Glauben faßbar"[3]). Aber, wie wir es ja vorhin von Luther aussprechen hörten, „durchs Wort und in den Werken, so er in der Christenheit tut", kann man ihn „sehen" und „ergreifen". Dementsprechend heißt es denn auch mit Beziehung auf seine beiden Naturen in der kurz zusammenfassenden Nachschrift einer Disputation: „Christus ist sichtbar und unsichtbar je nach der Besonderheit der Naturen. In dieser Person Christi aber herrscht Einheit. Daher ist Christus sichtbar und unsichtbar. Der

[1]) W. A. 45, 522, 7ff.
[2]) Tischreden W. A. I, 257, S. 108.
[3]) W. A. 7, 710, 1.

Digitized by Google

Mensch Christus ist eine Person, weil die Jungfrau die Mutter des Sohnes Gottes ist, der gelitten hat und gekreuzigt ist. Warum? Weil die beiden Naturen in ihm untrennbar sind"[1]). Mit Recht hat man deshalb auch auf die „überraschende Analogie" hingewiesen, in der das Haupt und sein Leib von Luther gedacht sind, und geurteilt: „So verwirklicht sich die Kirche in derselben Verborgenheit und Verhüllung wie der Mensch gewordene Christus; ihre Gestalt erscheint unter dem contrarium, wie die ihres Hauptes. In der Kirche setzt sich die Inkarnation fort"[2]). Eine Fülle von Stellen ließe sich für diese der Knechtsgestalt des im Fleische erschienenen Christus entsprechende Knechtsgestalt der im Worte sichtbar werdenden Kirche aufbieten.

Das gleiche Zusammensein von Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit gilt aber auch vom Heiligen Geist. „Nach diesem Leben — so führt Luther in einer Disputation aus — wird es kein Amt des Heiligen Geistes mehr geben, weil er dort offenbar sein wird, und wir ihn sehen werden, wie er ist. Jetzt sehen und hören wir den Heiligen Geist in Gestalt einer Taube, im feurigen Busch, in der Taufe, in der menschlichen Stimme. Aber dort werden wir ihn sehen, wie er ist in seinem Wesen, seiner Majestät und Herrlichkeit"[3]).

Was aber endlich das Wort Gottes betrifft, so ist ja über seine Doppelseitigkeit, die es zugleich sichtbar und unsichtbar sein läßt, schon gesprochen worden[4]). Der Parallelismus zur Kirche, das sahen wir, ist auch bei ihm völlig vorhanden. Nur mag hier noch kurz darauf hingewiesen werden, daß freilich zwischen dem Wort und der Kirche ein Unterschied insofern besteht, als bei dem Wort die Sichtbarkeit, bei der Kirche die Unsichtbarkeit voransteht. Nicht von dem unsichtbar-sichtbaren Wort haben wir im Sinne Luthers zu reden, sondern von dem sichtbar-unsichtbaren, und nicht von der sichtbar-unsichtbaren Kirche, sondern von der unsichtbar-sichtbaren. Sichtbar ist darum auch das von Luther fast regelmäßig für das Wort gebrauchte Prädikat, unsichtbar das nur selten gebrauchte, und genau umgekehrt ist es bei der Kirche.

[1]) Drews, S. 514. [2]) Kohlmeyer, a. a. O. S. 478. [3]) Drews, S. 129.

[4]) Vgl. S. 46. Die bei Luther häufige Unterscheidung zwischen äußerlichem und innerlichem Wort entspricht im wesentlichen dem Gegensatz von sichtbar und unsichtbar. Zur Frage des Wortes Gottes bei Luther, besonders des Verhältnisses des Wortes zum Geist, vgl. Otto, Die Anschauung vom Heiligen Geist bei Luther, 1898 (m. E. trotz gewisser Angriffsflächen für die Kritik noch nicht genug gewürdigt), Grützmacher, Wort und Geist, 1902, und Holl, Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst, Luther S. 544ff. Mir scheint trotz aller bisherigen Untersuchungen die Frage einer weiteren Bearbeitung noch dringend zu bedürfen, weil doch noch manches Ungeklärte übrig bleibt.

Digitized by Google

Die Erklärung dafür liegt in der Blickrichtung des das Ewige im Irdischen schauenden Glaubens. Das Wort ist für die Kirche, wie für Gott, Christus und den Heiligen Geist die offenbarende, freilich in der Offenbarung auch wieder umhüllende Form, die „Larve" nach Luthers Ausdruck, und in sinnenfälliger Wahrnehmbarkeit tritt es zunächst dem Menschen entgegen, damit er dann glaubend in ihm das Unsichtbare finde. Aber der Glaube der auf die Kirche sich richtet, faßt zunächst ihr unsichtbares Wesen, das ihn hervorgerufen hat, ins Auge, um dann erst des Weges, auf dem es ihm sichtbar geworden ist, sich bewußt zu werden.

Also überall das gleiche Zusammensein von Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit, das gleiche Schauen des Unsichtbaren im sichtbaren Mittel der Offenbarung. Und da sei nun nochmals erinnert an jene Aussagen aus der ersten Psalmenvorlesung, nach denen der natürliche Intellekt der Philosophen, vom Sinnenfälligen, Sichtbaren ausgehend, deduziert und spekuliert, während der als Gnadengeschenk verliehene Glaube die unsichtbaren Dinge schaut. Was Luther hier in seiner Frühzeit ausgesprochen hat, das ist auch später grundlegend für ihn geblieben, nur daß er später im Gegensatz zu den Schwärmern es gelernt hat, noch schärfer zu betonen, daß das gläubige Schauen der unsichtbaren Dinge sich, weit entfernt von jeder mystischen Kontemplation, nur durch Vermittlung des sichtbaren Wortes vollzieht. Er ist, wie mit seiner Beurteilung seiner Eigenart gesagt worden ist, viel mehr ein „Seher" als ein „Denker"[1]). Er sucht die Wahrheit im allgemeinen nicht auf dem Wege logischer Schlußfolgerungen oder phantasievoller Spekulationen zu ermitteln — die Stücke seiner Theologie, wo auch er einmal einen derartigen Versuch gemacht hat, sind zweifellos die schwächsten und angreifbarsten —, sondern er schaut mit erleuchtetem Glaubensauge, was ihm im Worte offenbar wird. Was er aber so geschaut hat, das beschreibt er, unbekümmert darum, ob dadurch auch einmal Aussagen zustande kommen, die sich scheinbar widersprechen. Seine ganze Theologie, nicht nur der Teil, der von der Kirche handelt, ist darum, was in ihren Darstellungen m. E. noch lange nicht genügend gewürdigt worden ist, ausgesprochene „Theologie des Glaubens"[2]). Er „denkt

[1]) Kattenbusch, a. a. O. S. 157. Man könnte fragen, ob es angängig ist, von einem Kirchenbegriff Luthers zu reden, wo es sich doch um eine lebendige Anschauung und erst in zweiter Linie um eine Denkbarkeit handelt. Doch kommt es weniger auf den Ausdruck an, der von mir auch unbedenklich gebraucht ist, als darauf, daß man sich dabei der zugrunde liegenden Anschauung bewußt ist.

[2]) Vgl. Althaus, „Christologie des Glaubens" in der Festschrift für Ihmals, S. 280. Mir scheint nur, daß Althaus diesem Grundgedanken bei der Polemik, die er

Digitized by Google

stets aus dem Glauben heraus, alle seine Lehren wollen verstanden sein als Aussagen des Glaubens, den das Wort gefunden"[1]). Und bei dieser Theologie des Glaubens handelt es sich für ihn immer wieder darum, mit den Augen des Glaubens das Göttliche, Ewige, Übernatürliche im Endlichen, Zeitlichen, Natürlichen zu sehen. Man darf deshalb getrost die Behauptung wagen, daß dementsprechend für Luther alles, was unmittelbar Gegenstand des Glaubens ist, notwendig nicht nur unsichtbare, sondern auch sichtbare Art an sich hat. Ist doch der Gott, an den er glaubt, nicht der in seiner Verborgenheit bleibende, sondern der in Christo auf Erden sichtbar erschienene. Gott in seiner irdisch-sinnenfälligen Offenbarung, der ewige Gottessohn im Fleisch, der Heilige Geist im Wort, alles ganz miteinander, ineinander ohne jedes „extra Calvinisticum"[2]), d. h. ohne jedes Übergreifen der irdischen Form über den göttlichen Inhalt, „finitum capax infiniti", d. h. das Endliche fähig, das Unendliche in sich einzuschließen, das Göttliche zwar übersinnlich, unsichtbar, nur im Glauben faßbar, aber doch dem Gläubigen sichtbar, sinnenfällig wahrnehmbar bis zum Schmecken auf der Zunge im Sakrament, — durch alles, was den Inhalt des Glaubens Luthers ausmacht, läßt sich dies volle Zusammensein des scheinbar sich Widersprechenden verfolgen. Überall kommt damit seine Anschauung von der „Kondeszendenz", der innerweltlichen Herablassung Gottes zur menschlichen Unvollkommenheit[3]), kommt seine „Kreuzestheologie" zum Ausdruck. Und das Paradoxon der unsichtbar-sichtbaren Kirche erscheint in diesem Zusammenhang nur als ein Spezialfall dessen, was, wo es sich um den Glauben handelt, ganz allgemein gültig ist.

Aber zum noch besseren Verständnis solchen Schauens des Unsichtbaren im Sichtbaren, des Übersinnlichen im sinnlich Wahrnehmbaren mag nun auch daran noch erinnert werden, daß es ja seine Analogie auch auf anderen Gebieten des geistigen Lebens hat. Ich habe seinerzeit hingewiesen auf das Beispiel der Musik, und es ist mir eine Freude gewesen, daß ein Lutherforscher wie

gegen meine Behauptung eines im Glauben geschehenden Erlebens der Kirche übt, nicht ganz treu bleibt.

[1]) Vgl. Anm. 2 auf S. 74.

[2]) Das „extra Calvinisticum" liegt bei der Lehre von der Kirche in der Zweikreise-Theorie. Es ist ein eigenartiges Schauspiel zu sehen, wie gerade die neulutherischen Theologen fast durchweg davon nicht loskommen können.

[3]) Es ist ein Verdienst von Bezzel, daß er mit seiner Betonung der Kondeszendenz Gottes diesen Gedanken in seiner grundlegenden Bedeutung für die lutherische Heilsauffassung neu gewürdigt hat. Vgl. Lauerer, Die Kondeszendenz Gottes, in der Festschrift für Ihmels, S. 258 ff.

Digitized by Google

Julius Köstlin mir nicht lange vor seinem Tode hat sagen lassen, dieser Hinweis sei ihm bei seinem weiteren Nachdenken über das Problem der Kirche wertvoll gewesen und erscheine ihm auch recht einleuchtend, wie ich mich auch dessen freue, daß er neuerdings von dem, der wie einst Köstlin der hochangesehene Nestor der gegenwärtigen Lutherforscher ist, als ein „glücklicher Gedanke" beurteilt worden ist[1]). Verständnis für Musik setzt immer eine besondere geistige Einstellung, setzt musikalischen Sinn voraus. Wer davon nichts hat, wer gänzlich unmusikalisch ist, wobei dahingestellt sein mag, ob das in absolutem Maße vorkommt, der hört gleich dem Tiere wohl Töne, aber er ist unfähig, die darin vorhandene Musik, die doch auch keine Platonische Idee, sondern Wirklichkeit ist, herauszuhören. Das bringt nur der musikalisch empfängliche Mensch fertig, aber auch er hört die Musik nicht etwa nur mit seinem inneren musikalischen Sinn, sondern er hört sie in sinnlich wahrnehmbaren Tönen vermöge seiner leiblichen Ohren. Unhörbarkeit und Hörbarkeit gehen hier also völlig zusammen, wie Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit bei der Kirche. Ich hätte ebensogut auf die Poesie, auf die Kunst der Malerei und auf noch anderes hinweisen können und etwa sagen können: Auch der künstlerische Gehalt eines Gemäldes wird dem Tier und dem völligen Kunstbanausen, die es nach seiner äußeren Erscheinung genau so sehen wie der Künstler, der es geschaffen hat, niemals sichtbar, aber der künstlerisch Empfängliche sieht ihn nicht nur rein innerlich, sondern mit seinen leiblichen Augen. Ich halte auch das Heranziehen solcher Analogien trotz der dagegen geäußerten Bedenken[2]) für durchaus berechtigt und verwahre mich von vornherein gegen den etwaigen Vorwurf, es sei ungehörig, zu meinen, daß es im Verkehr von Gott und Mensch nur so einfach hergehe wie im gewöhnlichen geistig-menschlichen Verkehr. Ist es doch gerade die Stärke unsrer lutherischen Position, daß sie daran festhält: Der große Gott verkehrt mit uns so einfach wie Mensch mit Mensch, er braucht, um uns nahezukommen, nicht besondere außergewöhnliche Mittel wie mystische Eingebungen oder übernatürliche Krafteingießungen, sondern ganz allein die gewöhnlichen einfachen Mittel, die uns Menschen zur Verständigung untereinander und Einwirkung aufeinander dienen. Nein, ich bleibe dabei: Ganz analog, wie bei dem Beispiele der Musik, der Poesie und der Malerei Unhörbarkeit und Hörbarkeit, Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit zusammengehören, ist es auch bei der Kirche. Es kommt, um das volle Zusammengehören zu verstehen, nur auf

[1]) Kattenbusch, a. a. O. S. 12. [2]) Dörne, N. Sächs. K.Bl. 1929, Sp. 744.

Digitized by Google

die richtige Einstellung an. Diese richtige Einstellung aber ist für das Verständnis der Kirche der Glaube. Vom Glaubensstandpunkt aus zu urteilen — das ist der Schlüssel zu Luthers Kirchenbegriff, der einzige, der die Tür zu ihm wirklich aufschließt.

Aber wem es gelungen ist, sich von Luther zu diesem Standpunkt führen zu lassen und von ihm aus die Kirche zu schauen, dem ist das, was er schaut, dann etwas ungemein einfaches. Der versteht dann Luthers Wort aus den Schmalkaldischen Artikeln, das an den Anfang des langen hier durchmessenen Weges mit der Bemerkung, daß an ihm die Richtigkeit des Schlußergebnisses sich ausweisen müsse, gestellt war: „Es weiß, gottlob, ein Kind von sieben Jahren, was die Kirche sei, nämlich die heiligen Gläubigen und die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören". Der urteilt dann nicht im entferntesten, daß dies Wort eine nicht ganz ernst zu nehmende Übertreibung sei, sondern der fühlt, daß es durch und durch wahr ist. Das Christenkind, das beim Abendgebet mit der Mutter, oder wenn sonst einmal frommes Menschenwort es vermocht hat, ihm Gott und den Heiland nahe zu bringen, etwas davon merkt, was Gemeinschaft im Besten und Höchsten, das es für uns gibt, bedeutet, das weiß, was Kirche im Sinne Luthers ist, weit besser als viele Gelehrten, die sich beim Nachdenken über die Kirche mit schwierigen und künstlichen Überlegungen abmühen und doch das Nächstliegende nicht finden. Mir sind bei der Beschäftigung mit Luthers Kirchenbegriff mehr als einmal die Worte aus dem Abendlied von Matthias Claudius in den Sinn gekommen, in denen er redet von den stolzen Menschenkindern, die beim Suchen nach den vielen Künsten nur immer weiter von dem Ziel kommen, von den Dingen, die wir verlachen, weil unsre Augen sie nicht sehen, und von der kindlichen Einfalt, die uns, damit wir Gottes Heil schauen, nottut. Nichts besseres können wir, auch als forschende Theologen, uns wünschen, als den Glaubensblick jenes siebenjährigen Kindes, das da „weiß, was die Kirche sei, nämlich die heiligen Gläubigen und die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören". Und darum sei hier geschlossen mit dem Wort Luthers aus der Trostschrift an seinen Kurfürsten, das als Leitwort über diese ganze Arbeit geschrieben war: „Darauf allein kommt es letzthin an, daß wir bitten, es möchten uns die Augen aufgetan werden und wir die Kirche um uns sehen, die Augen des Glaubens meine ich".

Digitized by Google

Exkurse.

1. Kein erweiterter Kirchenbegriff bei Luther neben dem der Gemeinde der Gläubigen.

Gibt es neben dem Begriff der communio sanctorum bei Luther auch einen erweiterten Kirchenbegriff, der zu den Gläubigen auch Ungläubige, soweit sie durch Wort und Taufe berufen sind, mit umfaßt? Immer wieder, auch in Veröffentlichungen neuesten Datums, wird dies unter Hinweis auf eine Reihe von Äußerungen Luthers behauptet, und die Erörterung darüber kann, weil sie sich mit diesen Äußerungen beschäftigen muß, nicht kurz sein. Doch sei von vornherein bemerkt, daß auch ein etwaiges positives Ergebnis nicht überschätzt werden dürfte. Selbst wenn sich das Vorhandensein jenes weiteren Kirchenbegriffs zweifellos ergeben sollte, würde daran, daß für Luther der grundlegende Kirchenbegriff der der Gemeinde der Gläubigen, und nur der Gläubigen ist, nichts geändert werden. Es würde nur festgestellt werden, daß er neben dem grundlegenden Kirchenbegriff aus irgendwelchen noch zu erklärenden Motiven auch noch jenen erweiterten gehabt und da und dort angewendet hätte. Umfangreich könnte dessen Anwendung — das läßt sich von vornherein mit aller Bestimmtheit sagen — keinesfalls sein; es könnte sich nur um ein gelegentliches Abweichen von der gewöhnlichen Anschauung, man möchte fast sagen, um ein gelegentliches aus der Rolle Fallen handeln. Aber die sorgfältige Prüfung der in Betracht kommenden Stellen wird zeigen, daß selbst dies nicht der Fall ist.

Daß die früher vielzitierte Stelle aus dem 1547 von Veit Dietrich herausgegebenen Joelkommentar Luthers E. A. Opp. lat. 25, 284, in der der weitere Kirchenbegriff zweifellos erscheint, von vornherein auszuscheiden ist, braucht allerdings kaum noch erwähnt zu werden. Die Stelle ist als eigenmächtiger Zusatz des Herausgebers, mit dem er den späteren Kirchenbegriff Melanchthons in seine Vorlage eingeschmuggelt hat, allgemein anerkannt, und die Weimarer Ausgabe hat deshalb bezeichnenderweise die ganze Bearbeitung nicht des Abdrucks für wert gehalten und lediglich die Nachschrift selbst, in der sich diese Ausführungen nicht finden, gebracht. Aber daneben gibt es doch eine andere Stelle, die mit besserem Recht geltend gemacht werden kann, schon deshalb, weil sie sich in einer Predigtnachschrift und nicht nur in deren späteren Bearbeitung findet. Ich habe mich, seit ich auf sie gestoßen bin, schon immer gewundert, daß sie bisher noch nicht als Beweisstelle für den erweiterten Kirchenbegriff verwendet worden ist, bis ich sie neuerdings bei Elert (Luthertum, S. 253) gefunden habe. Sie steht in der Rörerschen Nachschrift einer der Predigten über die Genesis von 1524, die drei Jahre später in zwei verschiedenen Bearbeitungen, beidemal mit einer Vorrede Luthers, herausgegeben worden sind, lateinisch wahrscheinlich von Roth auf Grund eigener Nachschrift, und deutsch wahrscheinlich von Cruciger unter Benutzung der Nachschriften von Roth und, wenigstens bei dieser Predigt, offenbar auch der von Rörer. Letzterer hat nach der gehörten Predigt die Worte niedergeschrieben, die entsprechend auch in der späteren deutschen Ausgabe (W. A. 24, 176, 22ff.) stehen: „In der Arche sind alle Tierarten, in ihr aufbewahrt, und die christliche Kirche wird beschrieben als die Menge derer, die getauft und berufen sind; nicht rede ich von denen, die den Christennamen haben, sondern die da hören" (14, 190, 19ff.). Hier ist die Kirche definiert als die Gemeinde nicht der Gläubigen, sondern der Getauften und Berufenen. Nur ist es freilich

Digitized by Google

schon nicht ganz sicher, wie das Hören des Evangeliums zu verstehen ist, ob vom bloßen Hören oder vom gläubigen Hören. Aber nun fehlt dieser ganze Passus in der Rothschen Nachschrift, die dafür die Worte hat: „Die Arche ist die Kirche, welche das Evangelium in Wahrheit (vere) hört. In ihr sind männliche und weibliche Tiere, dazu mit den Ihren. Denn dort sind Gläubige und Ungläubige, Reine und Unreine“ (W. A. 14, 190, 36ff.). Und in der an dieser Stelle sehr kurz sich fassenden lateinischen Ausgabe, die wie gesagt, wohl gleichfalls von Roth herrührt, fehlen wieder die Worte der Nachschrift von den Gläubigen und Ungläubigen. Der Nachschreiber selbst hat sie dort — es bleibe dahingestellt, aus welchem Grunde — weggelassen (W. A. 24, 175, 4ff.). Die Überlieferung ist also derart, daß man zwar als sicher annehmen kann, Luther habe sich hier gegen den donatistisch gearteten Gedanken von einer äußerlichen Sonderung von Gläubigen und Ungläubigen, von in der Heiligung Stehenden und unbußfertigen Sündern gewandt, daß man aber unmöglich feststellen kann, was er im einzelnen gesagt hat. Daß er eine Definition der Kirche aufgestellt haben sollte, die, völlig alleinstehend, den unzähligen Äußerungen über die Kirche als die Gemeinde der Gläubigen schnurstracks widersprechen würde, könnte nur bei völlig einwandfreier Überlieferung anerkannt werden. Bei der vorliegenden Unsicherheit der Überlieferung muß das als höchst unwahrscheinlich, ja fast ausgeschlossen erscheinen, so daß die Stelle alle Beweiskraft verliert. Auch Thieme, der in seiner jüngsten Veröffentlichung (Der wahre lutherische Konfirmationsbegriff, 1931, S. 21) auf sie zu sprechen kommt, urteilt in gleichem Sinne.

Aber aus einer ganzen Reihe von anderen Stellen meint nun besonders R. Seeberg feststellen zu müssen, daß Luther einen zweifachen Kirchenbegriff, einen engeren und einen weiteren, gehabt habe. Daß der ursprüngliche der der communio sanctorum sei, leugnet er natürlich nicht. Aber in seiner Dogmengeschichte läßt er diesen Kirchenbegriff sich derart zu dem einer allgemein sichtbaren Gemeinschaft gleichsam unter der Hand erweitern, daß Aussagen entstehen, die mir einfach nicht mehr verständlich sind. Oder wie soll es verstanden werden, wenn es an der entscheidenden Stelle von der communio sanctorum nach Hervorhebung „ihres geistlichen Wesens“ heißt: „Die Kirche in diesem Sinne — d. h. als communio sanctorum — ist als geistliche Gemeinschaft Glaubensgegenstand und kann daher auf Grund der Definition Hebr. 11, 1 als unsichtbar bezeichnet werden. Diese Bezeichnung soll nicht etwa die Kirche zu einer Idee verflüchtigen, sondern sie will zum Ausdruck bringen, daß diese sichtbare Gemeinschaft ihr Wesen an einem geistlichen Leben hat, das nur der Glaube erfaßt“ (Dogmengeschichte, S. 290). Die Rückbeziehung auf die Worte: „geistliche Gemeinschaft“ durch die darauf folgenden: „diese sichtbare Gemeinschaft“ empfinde ich als einfachen Selbstwiderspruch, so daß ich sogar an einen Druckfehler glauben würde, wenn sich nicht die unvermittelte Vertauschung von „geistlich“ und „sichtbar“ auch sonst bei Seeberg fände. Dagegen ist bei Seeberg klar die Auffassung der bekannten Stelle aus der Schrift vom Papsttum in Rom von 1520 (W. A. 6, 296, 37ff.) mit ihrer Unterscheidung der „leiblichen äußeren Christenheit“ und der „geistlichen inneren Christenheit“; nach Seeberg wird hier die Kirche in zweifacher Weise aufgefaßt, einmal als „äußere sichtbare Gemeinschaft“, in der „Wort und Sakrament wirksam wird“, und sodann als „unsichtbare Gemeinde der Heiligen“, also, so darf man hinzufügen, entsprechend der Unterscheidung der Apologie zwischen der Kirche im engeren und im weiteren Sinne (S. 288). Dann aber erscheint wieder eine Unklarheit in den Aussagen über die Wandlung, die infolge der Ausbildung evangelischer Landeskirchen in der Anschauung Luthers vor sich gegangen sein soll. Es „tritt neben die alte sichtbare — was ist das für eine Kirche? — eine neue sichtbare Kirche“. Der Begriff der wahren oder rechten Kirche „hat eine Wandlung erfahren. Einst war es die rechte Kirche, die geglaubt wird, jetzt ist es die Kirche der reinen Lehre, einst war es ein religiöser, jetzt ist es ein empirischer Begriff“ (S. 305ff.).

Es sollte seit Walthers (a. a. O. S. 5ff.) und Kattenbuschs (a. a. O. S. 34ff.) gründlicher Auslegung der Lutherworte in der gegen Alveld gerichteten Schrift von der äußerlichen leiblichen und der innerlichen geistlichen Christenheit, die den zuerst von Sohm (Kirchenrecht I, S. 470f.) und dann auch von mir (Th. St. u. Kr. 1900, S. 406ff.) gegen das allgemein übliche Verständnis erhobenen Widerspruch

Digitized by Google

voll bestätigen, eine Meinungsverschiedenheit in ihrer Beurteilung eigentlich nicht mehr möglich sein. Daß Luther hier den beiden genannten Größen gleicherweise den Namen Kirche zugestehen will, sollte endgültig als volles Mißverständnis erledigt sein. Vielmehr nennt er nur um der Kürze willen auch die äußerliche Christenheit Kirche, d. h. um sich des einmal üblichen Namens auch für sie zur besseren Deutlichmachung dessen, was er sagen will, zu bedienen. Aber der Name ist ihm für diese äußerliche Christenheit, auch wenn er noch so üblich ist, falsch, unberechtigt, schriftwidrig, „nicht zu geringer Verführung und Irrtum vieler Seelen", wie er ausdrücklich hervorhebt, ihr beigelegt. Nicht eine Kirche im engeren und weiteren Sinne im Sinne Melanchthons unterscheidet er, sondern eine wahre Kirche, die allein so genannt werden darf, und einen äußeren Kirchenkörper, der, mag er nun der römische, oder „zu Leipzig, Wittenberg oder hier oder da" sein, zwar an sich so notwendig ist wie der Leib für die Seele, aber den Namen Kirche nicht verdient. Daß ferner Wort und Sakrament nicht, wie Seeberg meint, in Luthers Darlegung zu der äußerlichen Kirche, sondern zu der innerlichen Kirche gehören, war schon früher gezeigt. Es fällt also diese Stelle, die in der bisherigen Forschung, wie schon gesagt (S. 36), vielfach eine geradezu verhängnisvolle Rolle gespielt hat und teilweise bis in die letzte Zeit hinein noch spielt — auch G. Holstein läßt in seinen „Grundlagen des evangelischen Kirchenrechtes" bei ihrer Auslegung leider volle Klarheit vermissen —, als Beweismittel für das Vorhandensein eines doppelten oder doch „differenzierten" Kirchenbegriffs von vornherein aus.

Aber auch die fünf anderen von Seeberg angeführten Stellen genügen wirklich nicht zu dem Beweis, den sie liefern sollen. Man braucht sie sich nur einmal genauer anzusehen, um zu finden, daß in ihnen der ursprüngliche Kirchenbegriff der Gemeinde der Gläubigen nirgends verleugnet und durch einen anderen, weiteren ersetzt wird. Da hören wir, daß diejenigen, „die die rechte Lehre des Evangeliums von Christo hören, glauben und leben und bei ihnen haben den heiligen Geist", also, so müssen wir ergänzen, Gemeinde der Gläubigen sind, nicht verhindern können, daß auch falsche Christen und Heuchler „ihre Lehre mithalten und Gemeinschaft der Sakramente und anderer der Kirche äußerlich Ämter haben" (W. A. 22, 344, 12ff.). Warum sollte man, auch bei ganz strengem Festhalten an dem alleinigen Begriff der Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen, diese doch ganz unbestreitbare Tatsache nicht aussprechen dürfen? Genau so unbestreitbar und ebensowenig dem ursprünglichen Kirchenbegriff widersprechend ist es ferner, daß, wie es in einer weiteren Predigt heißt, unter den Christen mitunterlaufen der Welt Kinder, von denen übrigens gleich darauf ausdrücklich gesagt wird: „Sie können auch nicht sein die christliche Kirche noch derselbigen Glieder, ... darum können sie auch nicht recht glauben, beten, noch gute Werke tun, die Gott gefallen (W. A. 22, 309, 34ff.). Das gleiche gilt von zwei Predigten über das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen, in denen es heißt: daß „in der Kirche böse Buben" und „in der Kirche ... Gute und Böse untereinander seien" (W. A. 51, 175, 20ff. u. Erl. A. 1, 2. Aufl., 190). „In der Kirche", das kann natürlich an sich auch so gemeint sein, daß die Bösen mit zur Kirche gerechnet werden. Aber es kann ebensogut den Sinn haben, daß den Gläubigen, die allein zur Kirche gehören, fremde, nicht dazu gehörende Elemente beigemischt sind, und der ganze Zusammenhang legt dies Verständnis nahe. Zu dem Beweise eines zweiten erweiterten Kirchenbegriffs reichen auch diese Stellen, die noch dazu in recht unzuverlässigen Predigtbearbeitungen stehen, nicht im mindesten aus. Und vollends ist schlechterdings nicht einzusehen, wie die auch noch angeführte Aussage aus der Schrift von den Konziliis und Kirchen, daß Gottes Volk nicht entheiligt werde, obgleich etliche falsche und ungläubige Christen heimlich darunter sind (W. A. 50, 631, 30f.), irgendwelche derartige Beweiskraft haben sollte.

Ganz ebenso aber wird man urteilen müssen über die weiteren Stellen, die für die spätere „Wandlung" vom religiösen Begriff der communio sanctorum zum empirischen Begriff der Kirche „der reinen Lehre", d. h. der neuentstandenen lutherischen Kirche, nach Seeberg beweisend sein sollen. Es macht schon etwas mißtrauisch dagegen, daß wir hören, der alte Kirchenbegriff, nach dem allein die Gläubigen Kirche sind und den Gottlosen das Teilhaben an ihr ausdrücklich abgesprochen wird, gehe bei Luther auch später noch neben dem neuen her (S. 307, Anm.). Von vornherein

Digitized by Google

erscheint es nicht leicht verständlich, wie beständig zwischen diesen beiden Kirchenbegriffen gewechselt sein soll, ohne daß sie jemals nebeneinander gestellt und in Beziehung zueinander gesetzt werden. Vollends berührt es seltsam, daß diese Wandlung schon 1522 vollzogen sein soll, denn eine der angeführten Stellen (W. A. 10, II, 256, 33 f.) stammt aus der damals erschienenen „Antwort auf König Heinrichs Buch". An dieser angeblichen Beweisstelle sagt Luther: „Die rechte Kirche hält mit mir an Gottes Wort", was doch wahrhaftig auch von der Gemeinde der Gläubigen gesagt werden kann. Aber man vergleiche die anderen Stellen! Daß Seeberg sie als Aussagen über einen auch Ungläubige in sich einschließenden Kirchenkörper auffaßt, liegt nur an seiner schon früher widerlegten vorgefaßten Meinung, Luther könne eben die Gemeinde der Gläubigen nicht „unsere Kirche" nennen und sie nicht als Verwalterin der Gnadenmittel ansehen.

Etwas anders gewandt findet sich der Gedanke an einen weiteren Kirchenbegriff, als es der ursprüngliche Luthers ist, bei Kohlmeyer. Während bei Seeberg in der Auffassung Luthers die Vorstellung von den beiden konzentrischen Kreisen ganz deutlich maßgebend ist, sagt er: „Fest steht . . . daß Luthers Kirche ihrem Wesen nach unsichtbar ist . . . Sodann besteht so gut wie allgemeine Einigkeit darüber, daß Luther, seit er den Begriff dieser geistlichen Kirche klar gegen den traditionellen der ecclesia mixta abgrenzte (1520), nicht mehr an zwei Kirchen wie an zwei konzentrische Kreise denkt, von denen der äußere die Schein- und Nichtchristen mit umfaßt. Sondern der Begriff der ecclesia spiritualis bleibt der einzige" (a. a. O. S. 494 f.). Aber wenn auch Kohlmeyer die Anerkennung zweier Kirchenbegriffe bei Luther ablehnt, so erscheint doch bei ihm der Begriff der unsichtbaren Kirche gleichsam erweitert. „Die Kirche ist in sichtbare Erscheinung getreten . . . Die unsichtbare Kirche ist in die beschränkte Endlichkeit eingegangen — möchte man sagen." Es ist „klar, daß hier die ecclesia involuta in carne in ihrer irdischen Erscheinungsform gemeint ist, und daß es sehr wohl möglich ist, ohne Störung der begrifflichen Einheit von dieser Kirche etwas anderes auszusagen als von der Kirche an sich, als spiritualer Schöpfung. Man hüte sich, zu starr an dem Begriff der unsichtbaren communio zu haften; der Gedanke ist lebensvoller, bewegter. In der Tat ist die Kirche die sich unter den Menschen verwirklichende übernatürliche Gemeinschaft" (S. 502). Hier scheint mir Richtiges mit Falschem gemischt zu sein. Gewiß ist die unsichtbare Kirche in die beschränkte Endlichkeit in Knechtsgestalt eingegangen. Aber diese Knechtsgestalt besteht nicht darin, daß sie nun keine reine Gemeinde der Gläubigen mehr ist, sondern, wovon man sich aus Luthers zahlreichen, hier in Betracht kommenden Äußerungen leicht überzeugen kann, nur in dem dreifachen, daß sie unter Ungläubigen, mit ihnen durch den äußeren Verkehr und durch die äußeren kirchlichen Ordnungen untrennbar verbunden, leben muß, daß sie ferner noch die Sündhaftigkeit ihrer Glieder tragen muß, und daß sie endlich von der Welt verkannt und verfolgt wird. Und gewiß ist auch der Gedanke der Kirche bei Luther „lebensvoller, bewegter" als der der communio sanctorum, wie Kohlmeyer ihn sich denkt. Aber das liegt nur an der irrtümlichen Meinung, daß diese communio auf Erden in der spirituellen Sphäre bleibe und eine wirkliche Gemeinschaft ausschließe. In beiden Fällen ist eine Erweiterung des ursprünglichen Kirchenbegriffes ebensowenig geboten wie vollzogen. So wenig wie bei Luther die menschliche Natur Christi über die göttliche hinausgreift, so wenig, wie es da ein Extra Calvinistioum gibt, so wenig greift bei ihm die in irdischer Wirklichkeit und Knechtsgestalt lebende Kirche über die geistliche Glaubensgemeinschaft irgendwie hinaus.

Aber Kohlmeyer geht doch noch weiter. Er antwortet auf die von ihm aufgeworfene, freilich von ihm als untergeordnet angesehene Frage, ob Luther bei demselben Kirchenbegriff geblieben sei: „Er ist es nicht. Er braucht ‚Kirche' auch für diese gemischte, in unvollkommener Verwirklichung begriffene Kirche und empfindet das durchaus nicht als etwas anderes, als anderen ‚Kirchenbegriff'" (S. 498 f.). Und mir gegenüber macht er geltend: „Es sind in Rietschels scharfsinniger Arbeit die unhaltbarsten Ausführungen, in denen er Luthers absolut eindeutige Aussagen über den gemischten Charakter der Kirche zu widerlegen sucht" (S. 497). Hier komme ich freilich nicht über den Eindruck eines Selbstwiderspruches meines Kritikers hinaus.

Digitized by Google

Wenn wirklich Luther bei seinem ursprünglichen Kirchenbegriff nicht geblieben ist, ganz gleich, ob bewußt oder unbewußt, dann ist doch eben das vorhin angeführte Urteil, daß der klar gegen den traditionellen Begriff der ecclesia mixta abgegrenzte Begriff der ecclesia spiritualis der einzige bleibe, nicht mehr aufrechtzuerhalten. Und vollends ist das nicht mehr möglich, wenn es bei Luther absolut eindeutige Aussagen über den gemischten Charakter der Kirche gibt. Aber ich kann auch nicht finden, daß der Nachweis für die Unhaltbarkeit meiner hierher gehörigen früheren Aussagen, die übrigens von Walther, dem einzigen, der außer Kohlmeyer bisher auf sie Bezug genommen hat, in vollem Maße als zutreffend anerkannt worden sind (a. a. O. S. 10 Anm. 2), geglückt ist. Im Gegenteil hat mich eine erneute Beschäftigung mit jenen Lutherworten zu der Überzeugung geführt, daß ich in meinen früheren Ausführungen mehrfach noch zu vorsichtig und zurückhaltend gewesen bin. Wenn ich damals noch bei einigen dieser Stellen von unzuverlässiger Überlieferung und ungenauer Ausdrucksweise gesprochen habe, so will ich mich jetzt, obwohl dies zweifellos, wo es sich um Predigt- und Disputationsnachschriften handelt, stark in Rechnung gezogen werden darf, damit nicht mehr decken, sondern behaupte, daß auch der vorliegende Wortlaut nirgends ausreichenden Grund gibt, aus Luthers Worten den Begriff einer ecclesia mixta herauszulesen.

Freilich, daß Luther weiß, wie überall zwischen den Gläubigen auch Ungläubige und Unwürdige vorhanden sind, ist, um es noch einmal zu sagen, so selbstverständlich, daß man sich wundern müßte, wenn er nicht davon redete. Daß er ferner der Meinung ist, diese Ungläubigen und Unwürdigen könnten „aus der Kirche", d. h. aus der Gemeinschaft der Gläubigen, innerhalb derer sie sich noch befinden, ohne zu ihr zu gehören, nicht einfach entfernt werden, ist wieder so selbstverständlich, daß man Ausführungen darüber, zumal in Predigten, deren Text sie geradezu fordern, von vornherein erwarten muß. Aber der ursprüngliche Kirchenbegriff Luthers braucht dadurch keineswegs aufgehoben oder doch wesentlich verändert zu werden, und wird es auch nicht. Zunächst darf hier auf die schon in der Auseinandersetzung mit Seeberg besprochenen Stellen verwiesen werden; es sind dieselben, auf die auch Kohlmeyer sich beruft. Wenn mir ferner die Auslegung von Gal. 1, 2 in den drei verschiedenen Fassungen von 1519, 1523 und 1535 entgegengehalten wird, so kann ich mich auf Kohlmeyers eigene Worte berufen: „Die dreifache Auslegung von Gal. 1, 2 gibt stets zu, daß die gemischten Gemeinden der Galater samt und sonders Kirche heißen und es im eigentlichen Sinne nicht sind." Die gemischten Gemeinden sind also im eigentlichen Sinne nicht Kirche — ja, wo bleibt dann die „absolut eindeutige Aussage über den gemischten Charakter der Kirche"? Und wenn sie Kirche „heißen", — ja hat denn Luther, und nicht vielmehr Paulus sie so genannt? Sollen wir etwa meinen, Luther hätte hier Paulus ins Unrecht setzen, seine Aussage bestreiten sollen? Ihm blieb doch gar nichts anderes übrig, als sich irgendwie mit dem gegebenen Text abzufinden. Und gerade die Mühe, die er sich dabei gibt, in drei verschiedenen Auslegungsversuchen, weil ihm offenbar jedesmal der vorherige immer noch nicht genug beweisend erscheint, zeigt doch so deutlich wie möglich, daß ihm alles darauf ankommt, seinen ursprünglichen Kirchenbegriff auch der ihm scheinbar widersprechenden Aussage des Apostels gegenüber festzuhalten. Ganz ähnlich aber steht es mit den verschiedenen Stellen aus den Disputationen gegen die Antinomer, der dritten Gruppe von Stellen, die Kohlmeyer für seine Ansicht aufbietet. Hier kann ja Luther gar nicht anders, als den donatistischen Bestrebungen der Gegner gegenüber stark hervorzuheben, daß die Gemeinde der Gläubigen ohne Beimischung von Ungläubigen auf Erden niemals sein kann, und sich dafür auf die Gleichnisse vom Unkraut unter dem Weizen und vom Netz mit den guten und faulen Fischen zu berufen. Aber nun steht er doch vor der Tatsache, daß diese Gleichnisse das Reich Gottes, und das ist für ihn gleichbedeutend mit der Kirche, mit dem verunkrauteten Acker und dem auch faule Fische enthaltenden Netz vergleichen, und er muß sich damit wohl oder übel, gerade wie mit der Aussage von Gal. 1, 2, auseinandersetzen. Er hilft sich wie dort in der letzten seiner drei Auslegungen mit dem Hinweis auf die Redeweise der Synekdoche, bei der eine Aussage von einem Ganzen gemacht wird, die streng genommen, nur von dem wesentlichen Teile dieses Ganzen gilt. Aber Synekdoche ist eben doch auch für ihn eine ungenaue, der Wirklichkeit nicht ganz entsprechende Redeweise, und es

Digitized by Google

fehlt denn auch in jenen Disputationen nicht die ausdrückliche Erklärung, daß die Ungläubigen in Wirklichkeit nicht zur Kirche gehören. Wir haben also auch hier den Versuch Luthers, einer exegetischen Schwierigkeit von seinem ursprünglichen Kirchenbegriff aus Herr zu werden, aber nicht die Aufstellung eines erweiterten Kirchenbegriffs.

Aber ebensowenig wie Kohlmeyer kann ich Thieme (a. a. O. S. 234ff.) folgen, wenn er den Begriff der empirischen, allgemein sichtbaren Kirche auch in Äußerungen Luthers wie diese findet: „Wir sind die rechte, alte Kirche, mit der ganzen heiligen christlichen Kirche ein Körper und eine Gemeinde der Heiligen" (W. A. 51, 487, 3ff.) oder: „Ist denn nun unter dem Papst die Christenheit, so muß sie wahrhaftig Christus Leib und Glied sein; ist sie sein Leib, so hat sie rechten Geist, Evangelium, Glauben, Taufe, Sakrament, Schlüssel, Predigtamt, Gebet, Heilige Schrift und alles, was die Christenheit haben soll. Sind wir doch auch noch alle unter dem Papsttum und haben solche Christengüter davon" (W. A. 26, 147, 35ff.). Er kann das natürlich nur dadurch, daß er in der ersten Stelle Gemeinde der Heiligen etwas anderes bedeuten läßt, als es sonst bei Luther bedeutet, und in der zweiten Stelle ebenso Leib Christi anders als sonst versteht und dazu Glauben als bloße äußerliche Rechtgläubigkeit deutet. Aber das halte ich eben nicht für berechtigt, und ich kann auch in den beiden Stellen nichts finden, was zu solcher Umdeutung veranlassen könnte. Ebensowenig freilich vermag ich ein „Sichtbarkeitsmoment" im Sinne der auch für den natürlichen Menschen gültigen Sichtbarkeit schon in Stellen anerkennen, wie der aus der Schrift vom Papsttum zu Rom, wo neben dem Glauben in der Kirche auch das Predigen und Leben genannt wird (W. A. 6, 287, 9ff.), und bestreite, daß in solchen Stellen die Kirche, wie Thieme es ausdrückt, gleichsam unsichtbar-sichtbar schillere. Unsichtbar-sichtbar ist auch nach meiner Meinung die Kirche bei Luther, aber von Schillern, d. h. einem Nebeneinanderstehen und Ineinanderübergehen zweier verschiedener Kirchenbegriffe ist dabei keine Rede, die unsichtbar-sichtbare Kirche ist immer nur die eine, für den natürlichen Menschen unsichtbare, aber für den Gläubigen sichtbare Gemeinde der Gläubigen.

Aber wenn auch die besprochenen Stellen nicht hinreichen, einen anderen Kirchenbegriff bei Luther als den der Gemeinde der Gläubigen zu beweisen, — gibt es nicht doch in seiner Anschauung gewisse Momente, die diesen seinen ursprünglichen Kirchenbegriff gefährden und auf seine Erweiterung drängen? Es kann hier freilich nicht im einzelnen auf die sehr umfangreichen und zum Teil auch recht verwickelten bisherigen Auseinandersetzungen über das, was hier in Frage kommt, eingegangen werden. Aber es sei doch zunächst von neuem daran erinnert, daß Luther der Gemeinde der Gläubigen gelegentlich eine Betätigung zuweist, bei der nicht leicht verständlich ist, wie sie dieselbe überhaupt ausüben kann. In den neu gebildeten evangelischen Gemeinden sollen die Gläubigen — wirklich nur sie und nicht der weitere Kreis der ganzen Kirchgemeinde — sich Geistliche wählen, sollen aber auch das Recht haben, über ihre Lehre zu urteilen und sie gegebenenfalls daraufhin absetzen, um selbst über die Pfründe zu verfügen, und sollen für rechte Ordnungen und Einrichtungen sorgen — ja, können sie denn das in einer für die ganze Kirchgemeinde maßgebenden Weise, wo es doch für den Blick des natürlichen Menschen unsichtbar bleibt, wer gläubig ist? Und muß nicht, wie es Rieker, scheinbar ohne weiteres einleuchtend, ausgesprochen hat (Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirchen Deutschlands in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1893, S. 67, vgl. Holl a. a. O. S. 350, Anm. 4), jeder Versuch der Kirche, als eigene Größe aufzutreten und sich selbst eine Ordnung zu geben, darauf hinauslaufen, die Kirche sichtbar und zwar im Sinne von ganz allgemein für jeden sichtbar zu machen? Aber Luther verschließt sich dieser Schwierigkeit auch nicht und hilft sich nun aus ihr in eigenartiger Weise. Wenn es auch nicht anders sein kann, als daß die Kirchgemeinde als sichtbare Körperschaft derartige Maßnahmen und Einrichtungen durchführt, so sollen sie doch nach ihm *ausgehen* von der darin befindlichen Gemeinde der Gläubigen. Die Gläubigen sollen nur beschließen, die anderen werden — so nimmt er an — schon ihrem Beschlusse zustimmen, so daß dann schließlich im Ergebnis doch die wahre Kirche, die Gemeinde der Gläubigen, sich als handelnd erweist, entsprechend den Ausführungen

Digitized by Google

der an den Rat und die Gemeinde von Prag gerichteten Schrift von 1523: „Wenn euch hier ein Zweifel ängstigt, daß ihr nicht wirklich Kirche Gottes seid, . . . so ist doch das wirklich, daß bei euch in vielen das Wort Gottes und die Erkenntnis Christi, ist . . . Deshalb darf man die, die das Wort billigen und bekennen, nicht abweisen, wenn sie auch nicht Leuchten von besonderer Heiligkeit sind, so lange sie nicht hartnäckig in offenbaren schweren Sünden leben. Deshalb macht es nichts aus, daß ihrer zehn oder sechs da sein sollten, die das Wort Gottes haben; was die aber in dieser Sache getan haben werden, unter Zustimmung der anderen, die das Wort noch nicht haben, davon ist gewiß, daß es Christus getan hat, wenn sie nur in Demut und mit Gebet das ihre getan haben" (W. A. 12, 194, 33ff.). Man kann mit Recht fragen, ob nicht die Meinung Luthers, daß der besseren Einsicht derer, die als wahre Christen gelten dürfen, sich die übrigen ohne weiteres fügen werden, schon für seine Zeit zu optimistisch gewesen ist, wie es unter den gegenwärtigen Verhältnissen zweifellos der Fall wäre. Aber wie dem auch sei, hier handelt es sich für uns doch nur um die Frage nach dem zugrunde liegenden Kirchenbegriff, und da ist es offensichtlich, daß Luther auch in diesem Zusammenhange unbedingt an ihm festhält. Auch da, wo er die Kirche als praktisch handelnd denkt und sie dazu aufruft, ist sie für ihn die Gemeinde der Gläubigen und kein corpus mixtum. Heißt es doch bezeichnenderweise auch in der angeführten Antwort Luthers an die Prager: „Daß bei euch in vielen das Wort Gottes und die Erkenntnis Christi ist" im Unterschied von der Wendung in der aufgeworfenen Frage: „Daß ihr Kirche seid". Dasselbe aber gilt auch von der anderen neben der ersten herlaufenden und sich eng mit ihr berührenden Betrachtungsweise, wonach in einer so handelnden Kirchgemeinde um der darin vorhandenen Gläubigen auch die anderen Gemeindeglieder so behandelt werden, als wären sie kraft des bei ihnen befindlichen Wortes gleichfalls sancti und deshalb Glieder der wahren Kirche, einer Betrachtungsweise, bei der der vorhin schon erwähnte Gedanke der Synekdoche praktische Bedeutung gewinnt. So sagt Luther z. B. in der Auslegung der Stufenpsalmen von 1540 zu Ps. 125, 2: „Zunächst beachte jene sehr starke Synekdoche, die David braucht, wenn er sagt: ‚Gott ist in der Mitte seines Volkes'. Denn wo Hunderttausende von Menschen sind, unter ihnen aber kaum siebentausend, die Gott haben und gläubig sind, wird doch wegen dieser siebentausend die ganze Menge Volk Gottes genannt . . . nicht nur wegen der wenigen dazwischen wohnenden Gläubigen, sondern wahrer noch, weil Gott selbst dort wohnt" (W. A. 40, III, 158, vgl. 17, I, 157, 7f.).

Von hier aus werden denn auch die schon in anderem Zusammenhang (S. 64) besprochenen wenigen Stellen zu beurteilen sein, in denen Luther von „Kirchen" im Sinne von einzelnen Kirchgemeinden redet oder diese und jene Gemeinde als „Kirche" bezeichnet. Er behandelt diese Gemeinden um ihrer gläubigen Glieder willen, auf die es ihm in dem betreffenden Zusammenhang allein ankommt, einfach als Gemeinden wahrer Christen, ohne auf die anderen zu reflektieren oder bei seinem Urteil Rücksicht zu nehmen. Hätte man ihm entgegengehalten, er lehre doch hier eine andere Kirche als sonst, nämlich eine, die nicht nur communio sanctorum sei, sondern auch Ungläubige als ihre Glieder in sich einschließe, so hätte er solche doktrinäre Konsequenzmacherei zweifellos entschieden zurückgewiesen.

Aber noch in andrer Weise hat man gemeint, bei Luther auf Grund der von ihm den Gliedern der Kirche zugewiesenen Aufgaben eine Erweiterung seines ursprünglichen Kirchenbegriffs feststellen zu können. Handelte es sich bisher um Anweisungen an Gemeinden, so jetzt um solche an Einzelpersonen, die Vertreter des christlichen Adels, die er in seiner bekannten Schrift von 1520 zu „christlichen Standes Besserung", und den christlichen Landesherrn, den er später als Notbischof zur kirchlichen Mithilfe aufgerufen hat. Daß diese Einzelpersonen als christliche Personen, d. h. als Glieder der Kirche kraft des allgemeinen Priestertums in Betracht kommen, darf als unbestritten gelten. Aber strittig ist noch immer, ob dies allgemeine Priestertum und damit auch die Berufung, an der Kirche als eins ihrer Glieder mitzuarbeiten, lediglich auf der Taufe, abgesehen vom persönlichen Glauben, beruht, oder auf dem sich auf das Gnadenwort der Taufe gründenden Glauben. Ersteres ist mehrfach, so von Rieker, K. Müller u. a. vertreten worden, und neuerdings haben es auch

Digitized by Google

Foerster in seinem Beitrag zur Festgabe für Julius Kaftan („Fragen zu Luthers Kirchenbegriff aus der Gedankenwelt seines Alters", 1920, S. 87ff.) und Kohlmeyer (a. a. O., S. 487ff.) wieder aufgenommen. Aber ich glaube doch, daß man Drews, der am entschiedensten den anderen Standpunkt vertreten hat, mit Walther und Holl, wenn auch mit manchen Korrekturen in Einzelheiten, recht geben muß. Selbst in der Schrift an den christlichen Adel ist ja durchweg neben der Taufe auch der Glaube genannt, so daß man urteilen muß, Luther habe die Vertreter des Adels und der Fürsten, an die er seinen Appell richtet, auch wenn er sie nicht durchweg für gläubig gehalten hat, doch so behandelt, als wären sie gläubig und wahre Christen. Auch was Kohlmeyer weiterhin zur Stützung seiner Ansicht vorbringt, hat m. E. keine Überzeugungskraft. Daß auch in der Schrift an den Adel nach Luther zur Heilswirkung der Taufe der Glaube nötig ist, gehört, erkennt er freilich an, aber er hilft sich durch Erinnerung an die „fides infusa" durch die Kindertaufe in dem Präludium de captivitate babylonica, wonach auch die Äußerungen der gleichzeitigen Schrift zu erklären seien (W. A. 6, 538, 7ff.). Mir scheint das schon dadurch unmöglich gemacht zu sein, daß Luther ja gerade auch an der angeführten Stelle diese fides infusa, streng genommen, gar nicht als durch die Taufe, sondern als vor der Taufe und für die Taufe in den Kindern gewirkt denkt, und dazu als einen Glauben, der nach der Taufe unter Verlust der Taufwirkung verloren gehen kann, so daß von einer Art charakter indelebilis der Taufe, abgesehen von ihrer bleibenden Wirkungskraft durch ihre Gnadenzusage, nicht die Rede sein darf. Aber auch die weiterhin als Beleg angeführte Schilderung der Wittenberger Abendmahlsfeier aus der Schrift von der Winkelmesse (W. A. 38, 247, 10ff.) leistet nicht, was sie soll. Denn in ihr heißt es ja nicht nur, daß die Feiernden als „rechte heilige Priester durch Christi Blut geheiligt und durch den heiligen Geist gesalbt und geweihet in der Taufe" das Sakrament begehen, sondern es ist gleich darauf ausdrücklich auch von ihrem „aufgerichteten Glauben zu dem Lamme Gottes", der doch zweifellos als persönlicher Herzensglaube verstanden ist, die Rede. Die Behauptung Kohlmeyers: „Von Glaube ist hier nichts gesagt" stimmt also nur für den von ihm herausgehobenen Satz, aber schon nicht mehr für den unmittelbar darauf folgenden. Wenn aber Foerster aus der Schrift „Wider Hans Worst", von der sein Aufsatz ausgeht, herausliest, Luther habe nicht nur Gläubige und Ungläubige, sondern auch ungläubig gewordene Christen einerseits und Heiden und Türken andrerseits unterschieden, und er habe die erstgenannten in gewissem Grade mit zur Kirche gerechnet, ja auch für sie die Kirche, die den Heiden und Türken unsichtbar bleibe, als sichtbar, wenn auch für sie zum Gericht, angesehen, so ist hier Richtiges und Falsches merkwürdig miteinander verbunden. Daß für Luther die zwar getauften, aber abgefallenen Christen in anderer Lage sind als die Heiden und Türken, weil sie eine besonders große Schuld tragen und doch auch wieder jederzeit in Buße zu der Gnadenzusage ihrer Taufe zurückkehren können, ist natürlich unbestreitbar. Aber das darüber hinaus über ihre verschiedene Stellung zur Kirche Behauptete hat Foerster in Luthers Ausführungen einfach eingetragen, wie er denn auch keine einzige es klar bezeugende Beweisstelle dafür anführen kann.

Endlich sei in diesem Zusammenhange noch Dörne (Pastoralblätter 1929/30, 394ff.) genannt, der, mit den Genannten sich berührend, Neigung zeigt, den Begriff der communio sanctorum bei Luther derart zu erweichen, daß er in den der Gemeinde der Getauften gewissermaßen unmerklich überfließt. Wenn er mit besonderem Nachdruck darauf hinweist, für Luther sei die Gemeinde der getauften Kinder doch eine Gemeinde der Gläubigen, so ist dagegen zu sagen, daß dies selbstverständlich der Fall ist, weil ja nach Luther die getauften Kinder sämtlich Glauben haben, daß er aber — vgl. die auf S. 7 angeführte Stelle aus der Schrift wider Hans Worst — nur für die Zeit der Kindheit, etwa bis ins siebente oder achte Jahr, mit diesem Glauben bestimmt rechnet. Die überaus hohe Wertung der Taufe durch Luther, die ihn dieselbe mit ihrer Gnadenzusage Gottes als Grund des Glaubens ansehen läßt, soll in vollem Maße anerkannt werden, aber zu dem Protest, den Dörne gegen die Unterscheidung der „Gemeinde der Gläubigen" von der „Gemeinde der Getauften" erhebt (S. 403 gegen Hilbert, Ecclesiola in ecclesia S. 23), gibt sie kein Recht. Übrigens weiß auch Dörne, ja betont es nachdrücklich, daß nach Luthers Meinung nur der Glaube

Digitized by Google

zum Gliede der Kirche macht, und seine nicht ganz damit ausgeglichenen Äußerungen über die Taufe sind darum wohl als ein nicht völlig überwundenes Residuum seiner früheren, mehr neulutherisch orientierten Auffassung in dem späteren Aufsatz, der die echt lutherische Auffassung vielfach in sehr treffender und feiner Formulierung vertritt, anzusehen.

Als Resultat dieses Exkurses sei demnach festgestellt, daß es bei Luther nur einen einzigen Kirchenbegriff, den der communio sanctorum, gibt, und daß alle Versuche, ihm einen zweiten oder wenigstens erweiterten Kirchenbegriff zuzuschreiben, als gescheitert anzusehen sind. Vielmehr ist es geradezu erstaunlich, wie peinlich er es vermieden hat, jemals die festen und klaren Linien dieses seines Kirchenbegriffes zu überschreiten. Wie nahe lag es für ihn, auch einmal, wo es auf scharfe Definitionen nicht ankam, den organisierten Gemeinden und Kirchenkörpern, die auch ungläubige Glieder haben, den Namen Kirche zu geben. Wie nahe auch, nicht nur die getauften Kinder, die doch nach ihm im Glauben stehen, sondern alle Getauften in die Kirche mit einzurechnen. Aber er hat es, so viel ich sehe, niemals getan. Ein Lutherforscher wie Holl, der doch auch der Meinung war, in Luthers Sinne verdiene nur die communio sanctorum den Namen Kirche, hat in seinen Lutherstudien wiederholt den Ausdruck „sichtbare Kirche" im weiteren Sinne, nach Kattenbusch (a. a. O. S. 467 Anm. 1) darin „eigentümlich sorglos" verfahrend, gebraucht. Luther hat es stets vermieden. Er hat das Wort Kirche, wie er selbst es im Großen Katechismus (Müller S. 457, 48) offen ausgesprochen hat, nicht gern gesehen, nach einer Äußerung von 1539 deshalb, weil der gemeine Mann dabei an ein „steinern Haus so man Kirche nennet, wie es die Maler malen", denke (W. A. 50, 625, 17f.), aber doch wohl auch deshalb, weil es zu seiner Zeit allgemein als Bezeichnung eines äußerlich organisierten Kirchenkörpers in Gebrauch war, und er hat es in seiner Bibelübersetzung eben deshalb auch niemals für die Gemeinde der Gläubigen, sondern nur zwanzigmal für Götzentempel und einmal für den Tempel zu Jerusalem, dazu auch einmal für die Versammlung der Gottlosen verwendet (Mönckeberg, Luthers Lehre von der Kirche, 1876, S. 65 Anm.). Wenn er es sonst beibehalten hat, so hat er es zweifellos nur deshalb getan, weil es ihm im Symbol gegeben war. Aber dafür hat er aus der Not eine Tugend gemacht und es bei seinem häufigen Gebrauch immer derartig erklärt, daß es gegen Mißverstand geschützt war. So oft es in seinen Predigten, Vorlesungen, Disputationen und Schriften vorkommt, ist es immer die Bezeichnung für die dem natürlichen Menschen unsichtbare, aber dem Gläubigen in Wort und Sakrament sichtbare Gemeinde der Gläubigen.

2. Sohms Auffassung von Luthers Kirchenbegriff und ihre gegenwärtige Beurteilung.

Daß in einer Arbeit, die dem Andenken Rudolf Sohms gewidmet ist, ein längerer Abschnitt, der seine Auffassung besonders klar wiedergibt, im Wortlaut angeführt wird, ist gewiß berechtigt, um so mehr, als er der theologischen Welt mit wenigen Ausnahmen unbekannt sein dürfte. Er findet sich in der 1914 erschienenen Schrift über „Weltliches und geistliches Recht", die nach dem Tode des Verfassers auch in den unvollendeten zweiten Band des Kirchenrechts aufgenommen worden ist. „Die Kirche im religiösen Sinn, — heißt es dort —, die Kirche als das Volk Gottes auf Erden ist ein Gegenstand des *Glaubens*, und was man glaubt, das sieht man nicht, das *kann* mit den Augen des natürlichen Menschen nicht gesehen werden. Das Dasein des Volkes Gottes (der Ecclesia) bedeutet das Dasein eines neuen *Lebens*, eines überweltlichen Lebens inmitten dieser Welt, eines Lebens durch Christum mit und aus Gott. Daß es ein solches Leben gibt, kann dem Verstande nicht dargetan, noch von ihm begriffen werden. Die Kirche Christi ist darum für den Ungläubigen nicht da. Sie ist nur da für den, der selber an diesem Leben Teil hat. Die Kirche Christi ist *sichtbar* für den *Gläubigen*. Er erkennt sie an ihren *Lebenszeichen* (den notae ecclesiae), vor allem an dem Leben des göttlichen Wortes: nicht an einem geschriebenen toten Wort, sondern an der Wortverwaltung (zu deren Formen auch das Sakrament gehört), an der *Verkündigung* der frohen Botschaft, die, *von Person zu Person* gehend, den einen unmittelbar entzündet durch den anderen.

Digitized by Google

Der Gläubige sieht, erfährt die Gemeinschaft der Gläubigen, die ihn trägt und nährt. Er empfindet die Macht, welche aus dem Leben des Volkes Gottes, aus dem lebendigen Wort in seine Seele strömt und ihn vergewissert, daß solches Wort aus göttlichem Geist geborenes an ihn gerichtetes Gotteswort bedeutet. Die Lebenszeichen der Kirche Christi (externae notae ecclesiae) werden in der äußerlich sichtbaren Christenheit offenbar — die Kirche ist die Stadt auf dem Berge —, aber sie entspringen und gehören nicht der sichtbaren äußerlichen Christenheit, sondern der unsichtbaren Kirche Christi. Die unsichtbare Kirche ist eine Gemeinschaft auch dieser äußerlich erscheinenden Dinge; der in der sichtbaren Christenheit sich vollziehenden rechten Wort- und Sakramentsverwaltung, deren Frucht Friede, Freude, Gerechtigkeit und Werke christlicher Liebe sind. Aber sie sind eine Gemeinschaft dieser äußerlich hervortretenden Dinge nicht kraft äußeren gemeinsamen Besitzes, sondern als die Gemeinschaft des unsichtbaren geistlichen Lebens, dem Wort und Werk entspringt. Darum vermag denn auch diese Gemeinschaft, der Wort und Werk zugehören, niemand zu sehen, es sei denn der Gläubige. Nur der Gläubige sieht und weiß, daß dies Wort und dies Werk Gottes Wort und Gottes Werk ist. Der Ungläubige sieht und hört nur das äußerliche, d. h. das tote Wort. Allein der Gläubige sieht, hört, erkennt das lebendige Wort, das aus dem Leben Gottes mit seinem Volke quellende Wort". Es ist jammerschade, daß in den Arbeiten zu Luthers Kirchenbegriff da, wo von Sohm die Rede ist, zumeist nur von dem Verhältnis des Rechts zur Kirche oder vom corpus christianum u. dgl. die Rede ist, Dingen, bei denen tatsächlich einerseits mißverständliche Formulierung, andererseits nicht mehr haltbare Behauptung vorliegt, aber die Hauptsache, die grundlegende Auffassung von der Kirche Luthers, von der man auch heute noch so viel lernen, und nach der man auch heute noch so viele falsche Vorstellungen korrigieren könnte, außer acht gelassen wird. Sohm hat zu seinen Lebzeiten darunter gelitten und manchmal darüber geklagt, daß er zu allermeist überhaupt nicht verstanden werde. Aber in dem, was ihm die Hauptsache war, geht es ihm heutzutage auch nicht viel besser. Ein bezeichnendes Beispiel dafür ist neuerdings wieder die Sammelschrift: „Die Kirche im Neuen Testament in ihrer Bedeutung für die Gegenwart", 1930. Dort erhebt Lang den Vorwurf gegen Sohm, er stelle in falscher Weise die Kirche als „rein pneumatische Größe" hin, — soll nach dem Zusammenhang heißen: als nicht wirkliche, zum Handeln befähigte Größe —, und glaubt, ihm entgegenhalten zu müssen: „Die urchristliche ecclesia steht mit beiden Füßen in dieser Welt und Zeit" (S. 58). Wobbermin aber urteilt, nach Sohms Lehre sei „die Kirche im Neuen Testament nur Objekt des Glaubens, nicht außerdem zugleich Subjekt kirchlichen Handelns" (S. 75). Welch ein volles Mißverständnis! Sohm legt ja gerade umgekehrt alles Gewicht darauf, deutlich zu machen, wie die Kirche das Urchristentums und die Kirche Luthers auch als unsichtbare Kirche des Glaubens zugleich eine in konkreter Wirklichkeit auf Erden bestehende, den Gläubigen sichtbar werdende und kraft ihrer charismatischen Ordnung wirksam handelnde Kirche ist.

Auch in dem sonst so wertvollen Werke von Günther Holstein über „Die Grundlagen des evangelischen Kirchenrechts", 1928, sind wohl die anfechtbarsten Ausführungen diejenigen, die sich mit Sohm beschäftigen, weil sie dessen wirklicher Meinung nicht gerecht werden. Neuerdings hat aber erfreulicherweise Sohm gegen Holstein einen Verteidiger gefunden, und zwar in bezug auf seine Auffassung von dem in der Kirche zu verkündenden Worte als einer lebendigen, nicht gesetzlich festzulegenden und in ihrem Wesen für den natürlichen Menschen unsichtbaren Größe. Es ist W. Foerster, der mit seinem, in der Zeitschrift für Kirchengeschichte, Jahrgang 1929, erschienenen Aufsatz: „Sohm widerlegt?" hoffentlich rechte Beachtung findet. Nicht minder wertvoll aber ist die kleine, aber inhaltreiche Schrift des katholischen Kirchenrechtslehrers Barion: „Rudolf Sohm und die Grundlegung des Kirchenrechts", 1931. Barion schreibt von seinem katholischen Standpunkt aus, aber es ist m. E. auch für uns Evangelische überzeugend, wie er die Einwände zerpflückt und widerlegt, um den Vielumstrittenen schließlich als den ganz konsequenten Vertreter des Lutherschen Standpunktes uns vor Augen zu stellen. Es darf darum gehofft werden, daß die Sohmschen Gedanken weiter wirken und in weiteren Kreisen Verständnis finden, als es bisher der Fall war. Und wie der katholische Kirchenrechtslehrer dazu

Digitized by Google

mit helfen kann, so dient dem vielleicht auch das Interesse, das, wie ich von zuverlässiger Seite höre, neuerdings auch in Amerika, freilich nicht von den dortigen Lutheranern, in starkem Maße, bis zu dem Gedanken einer zu gründenden Sohmgesellschaft dem deutschen Forscher entgegengebracht wird.

3. Luthers Sakramentslehre in teilweiser Spannung zu seinem Kirchenbegriff.

Es ist gewiß bewundernswert, wie einheitlich und in sich widerspruchslos Luthers Anschauung von der Kirche ist. Dennoch zeigt sich an einem mehr peripherischen Punkte eine gewisse Spannung zu einem anderen Lehrstück seiner Theologie, der Lehre von den Sakramenten. Es ist eben trotz des in Kapitel 4 Ausgeführten nicht zu leugnen, daß die Sakramente sich nicht völlig restlos in die Vorstellung der bewegten, jede starre Feststellung ausschließenden viva vox einfügen lassen. Sie haben eben doch auch eine nach äußeren Maßstäben festzustellende, allgemein sichtbare Form. Das gilt schon vom Abendmahl. Denn wenn auch bei ihm nach dem am Schluß von Kapitel 4 über das Abendmahl der Schwärmer Gesagten noch ein gewisses Unsichtbarkeitsmoment vorliegt, weil ja darüber, ob die richtige Abendmahlsfeier geschieht, nur der Glaube urteilen kann, so handelt es sich doch für Luther zum mindesten in den lutherischen Gemeinden und Landeskirchen ausnahmslos um eine in diesem Sinne richtige Abendmahlsfeier. Das gilt aber vollends von der Taufe, die ja normalerweise Kindertaufe ist, zu derem würdigen Empfang den Täuflingen der bis etwa ins siebente oder achte Jahr bleibende Glaube unmittelbar vor dem eigentlichen Taufakt nach Luther gegeben wird. So ist denn auch die Gemeinde der gläubigen Kinder, weil ihr Umfang auf Grund der vollzogenen Taufe, also nach einem äußerlichen und für jeden, auch den Ungläubigen anwendbaren Maßstab festgestellt werden kann, nicht mehr ganz so wie die übrige Gemeinde eine unsichtbare Kirche. Die Sakramentslehre zeigt sich demnach im Unterschied von der Lehre vom Wort Gottes als mit der Lehre von der Kirche nicht völlig ausgeglichen; es bleibt ein letzter Rest dabei übrig. Aber das liegt daran, daß die Lebendigkeit und Buchstabenfreiheit, die für jene Lehren so bezeichnend sind, bei ihr nicht eine völlige Durchführung gefunden haben. Der Kinderglaube und, wenn auch nicht die Realpräsenz selbst, so doch die Art, wie sie vorgestellt wird, bringen eine gewisse Erstarrung hinein, die zu der Vorstellung von der lebendigen Stimme des Evangeliums nicht mehr recht paßt, und die überhaupt in der Gesamtanschauung Luthers ein seinem reformatorischen Heilsverständnis nicht völlig entsprechendes Stück darstellt. Dennoch bleibt es bei dem über das Verhältnis der Gnadenmittel Wort und Sakrament zur Kirche bisher Ausgeführten. Die Sakramente kommen eben als Zeichen, notae der Kirche nur in Betracht, so weit sie Glaubenszeugnisse sind und als solche gläubig verstanden werden. Nicht als ob der Glaube sie erst als Sakramente konstituierte, das wäre ein völliges Mißverständnis. Es bleibt dabei, daß der Glaube das Sakrament nicht macht, sondern empfängt. Aber ohne Glauben beweisen sich weder Taufe noch Abendmahl als wirksame Mittel der Gnade, und für die Betrachtung, auf die es bei der Kirche ankommt, scheiden sie dann aus. Es ist wieder Sohm, der diesen Sachverhalt m. E. am klarsten erkannt und vertreten hat, während man sonst nur zu oft versucht, mit rechtlicher Betrachtungsweise der religiösen Bedeutung der Sakramente beizukommen, was ein Unding ist und Luthers religiösen Kirchenbegriff letzthin sprengen muß. Daran, daß Luther, wie im ganzen Gottesdienst, so besonders auch in der Sakramentsfeier ein lobpreisendes Bekenntnis sieht und damit auch die Sakramente gleich dem Wort als lebendiges Glaubenszeugnis würdigt, kann ja nach zahlreichen seiner Äußerungen kein Zweifel sein (vgl. G. Rietschel, Lehrbuch der Liturgik, I, 1900, S. 46).

4. Zur Auseinandersetzung mit Walther, Kohlmeyer und Althaus.

Der Aufsatz über Luthers Anschauung von der unsichtbaren und sichtbaren Kirche, den ich im Jahrgang 1900 der Theologischen Studien und Kritiken hatte erscheinen lassen, hat lange Zeit hindurch kaum Beachtung gefunden. Nur Drews hat sich

Digitized by Google

in seinem Aufsatz: „Entsprach das Staatskirchentum dem Ideale Luthers? (Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1908) zustimmend auf ihn berufen. 1917 hat sich dann Walther in seiner Schrift über Luthers Kirche ausführlich mit ihm auseinandergesetzt und in der Ablehnung eines erweiterten Kirchenbegriffs ihm zugestimmt, der Behauptung aber einer Sichtbarkeit der Gemeinde der Gläubigen entschieden widersprochen. Neuerdings haben die in den Jahren 1928 und 1929 erschienenen drei wichtigen Arbeiten zu Luthers Kirchenbegriff von Kattenbusch, Kohlmeyer und Althaus sämtlich auf meine Arbeit Bezug genommen, Kattenbusch mit Anerkennung ihres Grundgedankens und der Bemerkung, daß sie damit bisher kaum zu ihrem Rechte gekommen sei, die beiden anderen mit starker Kritik. Wenn gegenüber dieser Kritik auch manches schon in den bisherigen Ausführungen gesagt worden ist, bleibt doch noch einiges übrig, was hier noch kurz erörtert werden mag.

Walthers Stellung zu dem vorliegenden Problem läßt sich in wenigen Worten so ausdrücken, daß nach ihm die Gemeinde der Gläubigen auf Grund ihrer äußeren Zeichen nur „wahrnehmbar", aber nicht „sichtbar" sei (S. 40). „Wahrnehmbar" ist ihm dabei soviel wie „erkennbar", „faßbar", als Übersetzung des von Luther mehrfach gebrauchten „perceptibilis". Nun aber kennt Luther nur ein „sola fide perceptibilis", „nur im Glauben faßbar", während Walther Wert darauf legt, daß auch der Ungläubige die Kirche wahrnehmen kann und deshalb sich gezwungen sieht, zwei Arten von Wahrnehmen, eine für jedermann, und eine andere nur für den Gläubigen geltende zu unterscheiden (S. 41). Dazu kommt nun aber noch eine dritte Bedeutung von „wahrnehmen", indem es von der sinnlichen Wahrnehmung des „Hörens", aber nicht von der doch gleichfalls sinnlichen Wahrnehmung des „Sehens" gelten soll (S. 35 f.), was, wie wir gesehen haben, gleichfalls mit Luthers Meinung, der das hörbare Wort ein sichtbares Zeichen nennt, unvereinbar ist. Kurzum, es wird durch diesen von Walther als Lösung der Schwierigkeit angesehenen Ausdruck nur eine heillose Verwirrung angerichtet, so daß es mir nur schwer begreiflich ist, wie gerade diese Ausführungen seiner Schrift besonderen Beifall (bei Althaus S. 87 Anm., Thieme S. 225 und Hilbert, S. 40 f.) haben finden können.

Daß die logische Schlußfolgerung von dem äußeren Kreis auf den inneren mit Hilfe der äußeren Zeichen der Kirche, an der Walther mir gegenüber festhält, und die nach ihm auch von dem Ungläubigen vollzogen werden kann, Luthers Meinung nicht entspricht, war bereits gesagt, so daß ich darauf nicht nochmals einzugehen brauche. Aber wenigstens an einem Beispiel sei noch gezeigt, wie seine Kritik an meinen Ausführungen manchmal ein ganz merkwürdiges Mißverstehen zeigt. Ich hatte gesagt (S. 432), daß auch bei Verkündigung des Wortes durch einen Ungläubigen „der gläubige Hörer in diesem Worte das Dasein der Kirche erfährt". Diesem Satze gegenüber wendet Walther ein, ich habe nicht beachtet, daß bei der Verwaltung der Gnadenmittel durch einen Unwürdigen „es im letzten Grunde die Gemeinde der Gläubigen" sei, „die als wirkende Ursache dahinter stehe" (S. 35 Anm. 5). Er macht also genau das gleiche gegen mich geltend, was ich selbst gesagt habe. Daß ferner Walther bei seiner Polemik gegen jede Sichtbarkeit der Kirche da, wo er das innere Leben des Leibes Christi beschreiben will, in einen vollen Selbstwiderspruch gerät, glaube ich S. 72 f. unwidersprechlich gezeigt zu haben.

Auch Kohlmeyer glaubt, wie Walther bei Luther die logische Schlußfolgerung von dem weiteren auf den engeren Kreis feststellen zu können, nur daß er zugibt, daß sie allein von dem Gläubigen, aber nicht von dem Ungläubigen vollzogen werden könne (vgl. S. 500). Doch das hat wenig Bedeutung, weil auch bei ihm dies Schließen letzthin eine Denkoperation darstellt und nur „ein Glaubensurteil dazu kommen" muß. Anderes, womit er sich in Gegensatz zu der von mir vertretenen Ansicht stellt, wie die Annahme eines erweiterten Kirchenbegriffs und die Leugnung jeder Sichtbarkeit der Kirche, ist schon gelegentlich erwähnt (auch in Exkurs 1) und braucht nicht mehr berührt zu werden. Ganz zustimmen aber kann ich seinem Hinweis auf den Parallelismus zwischen der Inkarnation Christi und der der Kirche.

Hier sei nur noch im Anschluß an das am Ende von Kapitel 5 Gesagte auf folgende gegen mich erhobene Einwendung Kohlmeyers kurz eingegangen: „Ist nicht diese

Digitized by Google

unsichtbare Kirche doch zugleich sichtbar, nämlich für den Glauben? Rietschel nach dem Vorgang von Ritschl führt seine oft allzu diffizile Untersuchung auf diesen Endgedanken hinaus. Hier wird man zunächst die unglückliche Terminologie verbessern müssen, welche der Verwirrung wieder Raum gibt. Luther braucht ‚visibilis' für Gegenstände sinnlicher Wahrnehmung und gebraucht bei Glaubenserfahrungen die Wendung ‚sola fide perceptibilis' und das ist etwas anderes" (S. 495). Ich antworte darauf: Ganz recht, dem im letzten Satz Gesagten stimme ich rückhaltslos zu. Aber eben deshalb habe ich auch, was Kohlmeyer übersieht, im ausdrücklich hervorgehobenen Gegensatz zu A. Ritschl nicht von „sichtbar für den Glauben", sondern von „sichtbar für den Gläubigen" gesprochen (S. 437 f.) auf die Gefahr hin, mit dieser Unterscheidung als zu „diffizil" zu erscheinen. „Invisibilis" als Bezeichnung der Kirche bedeutet, wie ja gezeigt wurde, das gleiche wie „sola fide perceptibilis", „allein im Glauben faßbar". Aber „visibilis" sagt mehr. Es führt auf das Gebiet der sinnlichen Wahrnehmung und betont, daß die Glaubenserfahrung der Kirche nur auf dem Wege solcher sinnlichen Wahrnehmung, nämlich durch das inkarnierte Wort hindurch geschehen kann.

Was weiter Althaus betrifft, so sehe ich in seiner Schrift über die „Communio sanctorum" bei Luther einen außerordentlich wertvollen Beitrag zu der vorliegenden Frage. Was er in so schöner Weise über die Gemeinschaft in Luthers Kirche schreibt, stimmt ja auch aufs beste zu der von mir vertretenen Auffassung. Aber um so verwunderlicher ist es mir, daß er die Folgerung, die Kirche Christi sei nicht nur unsichtbar, sondern auch sichtbar, nicht zu ziehen wagt, sondern dabei bleibt, sie könne auf keinen Fall „gesehen" oder auch nur „erfahren" werden. Er stellt damit m. E. eben das, wofür er eintritt, zuletzt wieder in Frage, ja hebt es geradezu wieder auf. Sagt er doch selbst, daß die christliche Gemeinschaft aufhören müsse, wenn man den Satz, daß niemand wisse, ob der andere Christ sei, „doktrinär" meine, und das kann doch wohl kaum etwas anderes heißen als: ihn in der Praxis genau nähme. Dabei glaube ich recht gut das religiöse Motiv zu verstehen, das ihn bestimmt, sich gegen meine Ausführungen zu wenden. Aber ich kann ihm auch versichern, daß er mich dabei völlig mißverstehe. Er hält mir den auch nach meiner Überzeugung durchaus richtigen Satz vor: „Das Wort der Mahnung, das ein Bruder mir sagt, hat seine Bedeutung auch ohne die vorherige Gewißheit, daß der andere selber wirklich im Glauben dem Worte gehorsamt, dessen Träger er mir gegenüber ist" und bemerkt dazu, dadurch werde meine Anschauung von der im Glauben sichtbaren Kirche tödlich getroffen (a. a. O. S. 89). Ich bin mir aber nicht bewußt, irgend etwas gesagt zu haben, was diesem Satze widerspricht. Dagegen habe ich ausdrücklich in meinem Aufsatze von 1900 hervorgehoben, daß das Innewerden des Glaubens anderer Christen nur „unter Voraussetzung der Glaubenserkenntnis", „erst, wenn die Kirche als Glaubensobjekt gesichert" sei, also unter Vorordnung des Prädikates „unsichtbar" vor „sichtbar" Geltung habe (S. 442). Auch für mich ist das, was in der Kirche zum Glauben führt, nicht der subjektive Glaube anderer Menschen, sondern das Wort, das primär objektives Gotteswort ist. Freilich behaupte ich nun, daß dies Wort Gottes zugleich immer dem, der es im Glauben hört, auch als persönliches Glaubenszeugnis — Luther würde etwa sagen: in der „Larve" einer Person — entgegentritt, so daß in ihm auch die Gemeinschaft der Gläubigen dem Glauben sichtbar wird. Ich vermag aber nicht einzusehen, wie diese Behauptung mit der Überordnung des objektiven Gotteswortes über dem subjektiven Menschenworte nicht vereinbar sein soll.

Zum Schluß sei hier noch kurz auf die Bemerkungen eingegangen, mit denen sich Althaus im Anhang seiner Schrift zu dem ihm erst während der Korrektur bekannt gewordenen Aufsatz von Kohlmeyer äußert. Nach meinen bisherigen Ausführungen kann ich nur urteilen, daß bei dieser Kontroverse beide von einer falschen Voraussetzung ausgehen, daß aber, wenn diese Voraussetzung wirklich gelten sollte, Kohlmeyer gegenüber Althaus im Rechte sein würde. Die gemeinsame Voraussetzung ist, um die Worte Kohlmeyers zu gebrauchen (S. 480), das Urteil: „Voneinander wissen die Heiligen nichts." Aber wenn es wirklich so steht, ist dann nicht die Folgerung berechtigt, daß die Gemeinschaft, die in der Kirche bestehen soll, in Frage gestellt wird? Althaus kann dieser Folgerung nicht wie ich mit Bestreitung der Voraus-

Digitized by Google

setzung begegnen. Aber eben deshalb vermag er nun nichts Durchschlagendes mehr dagegen vorzubringen. Er weiß Kohlmeyer gegenüber als „Wirklichkeit der Gemeinschaft" bei Luther nur entgegenzuhalten, daß neben die verborgene, unsichtbare und geistliche Gemeinschaft, die man nicht „erfährt", sondern sich nur durch die Gnadenmittel verbürgen läßt, auch die andere, erfahrbare, in der empirischen Kirche als Aufgabe gestellte Gemeinschaft als ein zweites hinzutrete. Also einerseits eine Gemeinschaft, die man nicht erfährt, nicht erlebt, sondern die man nur annehmen, auf die man nur schließen kann, die deshalb aber, streng genommen, gar keine wirkliche Gemeinschaft darstellt, andererseits eine Gemeinschaft, die zwar erfahrbar, erlebbar und deshalb auch wirkliche Gemeinschaft ist, die aber, wie ausdrücklich gesagt ist, nicht als Gabe, sondern nur als Aufgabe, nicht als religiöses, sondern nur als ethisches Gut in Betracht kommt. Gerade das, was doch die Hauptsache an der communio sanctorum ist, das nämlich, was Luther in der konkreten Wirklichkeit seines Erdenlebens an der Kirche in religiöser Hinsicht gehabt hat, kann von Althaus zwar im Laufe seiner Schrift gewürdigt, aber nicht aus seiner Gesamtanschauung von der Kirche begründet und verständlich gemacht werden. Warum? Weil er das nicht anerkennt, was eigentlich in der Konsequenz seiner übrigen Ausführungen liegt: die Sichtbarkeit der Kirche für den Gläubigen.

Digitized by Google

Anhang.

Die Kirche bei Melanchthon.

Es liegt nahe genug, nachdem Luthers Anschauung von der Kirche festgestellt worden ist, auch Melanchthons Anschauung wenigstens anhangsweise zu behandeln. Ist doch Melanchthon der Verfasser der bekenntnismäßigen Aussagen über die Kirche, die im siebenten und achten Artikel der Augustana und an den entsprechenden Stellen der Apologie neben den Lutherworten der Katechismen und der Schmalkaldischen Artikel stehen. Wenn uns klar geworden ist, was Luther in seiner Auslegung des dritten Apostolikumartikels und im zwölften der Schmalkaldischen Artikel unter der Kirche verstanden hat, wie steht es mit dem in der Augustana und der Apologie Gesagten? Ist Melanchthon hier einfach ein treuer Interpret Luthers oder geht er auch hier schon eigene Wege? Und wie ist vollends über die Aussagen des späteren Melanchthon zu urteilen, die doch ganz offensichtlich weder mit denen Luthers noch mit denen des Melanchthon von 1530 und 1531 im Einklang sind? Sind sie eine geradlinige Fortsetzung des früher von ihm Gesagten oder stehen sie im vollen Gegensatz dazu? Und gibt es für die Abweichungen Melanchthons von Luther und die Wandlungen bei ihm selbst eine einleuchtende Erklärung? Alle diese Fragen sollen im folgenden eine Antwort empfangen, die freilich auf Grund des über Luthers Anschauung Ausgeführten verhältnismäßig kurz sein kann. Diese Antwort aber soll, das sei schon jetzt gesagt, ganz von selbst zur Bestätigung dessen dienen, was bisher über Luthers Kirchenbegriff ausgeführt worden war, weil erst von da aus die eigenartige Stellung Melanchthons und vor allem die auffälligen Wandlungen bei ihm wirklich verständlich werden.

Da sind es nun zunächst die Aussagen der Augustana und Apologie über die Kirche, deren Sinn es festzustellen gilt. Einfach ist das wahrhaftig nicht. Der Theologe, dem wir den wertvollsten wissenschaftlichen Beitrag zum Augustanajubiläum verdanken,

Digitized by Google

weist am Anfang des Kapitels: „Die Definition der Kirche in der Augustana", das das längste und wichtigste Kapitel seines Buches ist, auf ein Wort von Kahnis aus dem Jahre 1862 hin: „Wie oft haben wir Lutheraner uns in Konferenzen, Religionsgesprächen, engeren Disputationen an der Bestimmung der Kirche, Art. VII der Augsburgischen Konfession . . ., die Zähne zerbissen. Nie, nie haben wir uns einigen können"[1]). Seitdem ist immer wieder über den Kirchenbegriff der Augustana disputiert und geschrieben worden. Aber der genannte Theologe muß doch an der angeführten Stelle feststellen, daß auch im Jahre 1930 von einem Fortschritt in der Einigkeit leider immer noch nicht die Rede sein könne, ja, daß die Verschiedenheit in der Auffassung und Beurteilung der Augustandefinition „geradezu grotesk" sei. Und dieser Zustand besteht auch nach der überaus sorgfältigen Untersuchung, die wir hier empfangen haben, weiter. Bezeichnend dafür ist, daß auch in dem ein halbes Jahr später erschienenen, Generalsuperintendent D. Zöllner gewidmeten Sammelwerk „Credo ecclesiam", in dem doch wohl bei aller Mannigfaltigkeit im einzelnen eine einheitliche Auffassung von der Kirche im Sinne des Mannes, zu dessen Ehrung es verfaßt wurde, zum Ausdruck kommen soll, die beiden Aufsätze, die eingehender den Kirchenbegriff der Augustana behandeln, in einem völlig unausgleichbaren Gegensatz zueinander stehen[2]).

„In Wahrheit bin ich mehr ein Epimetheus als ein Prometheus", so hat Melanchthon einmal in geradezu rührender Selbsterkenntnis von sich bekannt[3]). Er ist, um auf ein schon erwähntes treffendes Wort zurückzugreifen, nicht wie Luther ein „Seher" gewesen, sondern ein „Denker", der das, was Luther im unmittelbaren religiösen Erlebnis geschaut hat, sich hat geben lassen, um es nach- und weiterzudenken. Das wird auch in dem, was er über die Kirche zu sagen hat, deutlich. Daß er, in dessen theologischer Arbeit anfangs die Kirche noch keine Rolle gespielt hatte, in der Augustana aufrichtig bestrebt gewesen ist, die Auffassung Luthers, die ihm aus dessen Schriften bekannt war, wiederzugeben, darf als sicher angenommen werden. Als besondere Vorlage hat er hier den zwölften der Schwabacher Artikel zur Hand gehabt, der über die Kirche sich folgendermaßen ausgesprochen hatte: „Daß kein Zweifel sei, es bleib und sei auf Erden eine heilige christliche

[1]) Thieme, a. a. O. S. 191. Das Wort von Kahnis steht in „Zeugnis von den Grundwahrheiten des Protestantismus gegen Dr. Hengstenberg", 1862, S. 45.
[2]) Winter, Die Lehre von der Kirche in den ev.-luth. Bekenntnisschriften, a. a. O. S. 3ff.; Sasse, Kirche und Kirchen, S. 295ff.
[3]) Corpus reformatorum 9, 822.

Digitized by Google

Kirche bis an der Welt Ende, wie Christus spricht Matth. ult.: Siehe, ich bin bei euch bis an der Welt Ende. Solche Kirche ist nichts anders denn die Gläubigen an Christo, welche obengenannte Artikel und Stücke glauben und lehren und darüber verfolgt und gemartert werden in der Welt. Denn wo das Evangelium gepredigt wird und die Sakramente recht gebraucht, da ist die heilige christliche Kirche, und sie ist nicht mit Gesetzen und äußerlicher Pracht an Stätte und Zeit, an Person und Gebärde gebunden"[1]). Daneben aber kommen als weitere Vorlage noch besonders folgende Thesen von Melanchthon selbst in Betracht, die in das Augustanajahr fallen, aber vor der Augustana verfaßt sein werden, so daß sie wie eine Vorarbeit aufgefaßt werden können: „1. Da die Kirche im Symbol heilig genannt wird, ist es notwendig, die Kirche als die Versammlung der Heiligen (sanctorum congregationem) zu definieren. 2. Damit aber die Kirche von uns auch erkannt werden kann, ist es notwendig, daß die Kirche gewisse äußere Kennzeichen (certas notas externas) habe. 3. Es ist darum die Kirche die Versammlung der Heiligen, in der das Evangelium gelehrt (docetur) und die Sakramente verwaltet werden. 4. Und doch geschieht es in dieser Versammlung oft, daß Böse (mali) mit darunter sind, von denen einige von uns (als solche) beurteilt werden können, andere nicht. 4. Es kommt auch vor, daß einzelne Amtsträger (ministri) böse sind. 5. Und dennoch darf man vermittels des Amtes derselben die Sakramente gebrauchen"[2]).

Daß der zwölfte Schwabacher Artikel mit seiner von der gewöhnlichen Lutherschen Redeweise abweichenden starken Betonung der „Artikel und Stücke", die man „glauben und lehren" solle, der Eigenart Melanchthons in besonderer Weise entsprach, liegt auf der Hand. Vielleicht rührt er ja überhaupt von ihm her. Aber wir sind uns ja darüber klar geworden (S. 44 f.), daß auch er nicht der Anschauung Luthers von der Gemeinde der Gläubigen zu widersprechen braucht, d. h. daß auch er nicht etwa notwendig schon eine bloße äußere Rechtgläubigkeit ohne Herzensglauben als genügend für die Gliedschaft an der Kirche ansieht. Auch in den angeführten Thesen Melanchthons finden wir nichts, was mit dieser Lutherschen Grundanschauung in direktem Widerspruch stände. Ein gewisses Melanchthonisches Gepräge ist freilich unverkennbar, so besonders in dem Ausdruck congregatio für communio, den Luther nur selten gebraucht hat[3]). Aber inhaltlich ist das ohne wesentliche Bedeutung, weil wir ja auch bei Luther verwandte

[1]) W. A. 30, III, 39ff. [2]) C. r. 12, 481.
[3]) Mir sind nur die Stellen W. A. 3, 184, 3 und 7, 742, 34 zur Hand.

Digitized by Google

Ausdrücke zur Bezeichnung der Kirche, wie populus, plebs, Volk, Versammlung, Haufe, wiederholt finden.

Treten wir von hier aus an die Aussagen der Augustana und Apologie heran, so ergibt sich im wesentlichen das gleiche Bild. Es darf ruhig behauptet werden, daß, wenn es sich nur um die unbefangene, dogmatisch unbeeinflußte Auslegung des vorliegenden Textes gehandelt hätte, kein Mensch auf den Gedanken gekommen wäre, darin eine andere Definition der Kirche zu sehen, als die der communio sanctorum, d. h. derselben, den Leib Christi bildenden und nur Gläubige umfassenden unsichtbaren Größe, die in den Katechismen und in den Schmalkaldischen Artikeln gemeint ist. Zu deutlich heißt es doch im achten Artikel der Augustana, daß „die christliche Kirche eigentlich (proprie) nichts anders ist, denn die Versammlung aller Gläubigen und Heiligen", und im Kirchenartikel der Apologie: „Wiewohl nun die Bösen und gottlosen Heuchler mit der rechten Kirchen Gesellschaft haben in äußerlichen Zeichen, in Namen und Ämtern, dennoch, wenn man eigentlich reden will, was die Kirche sei, muß man von dieser Kirchen sagen, die der Leib Christi heißt und Gemeinschaft hat nicht allein in äußerlichen Zeichen, sondern die Güter im Herzen hat, den heiligen Geist und Glauben"[1]). Daß man demgegenüber aus der Definition der „einen heiligen christlichen Kirche" im siebenten Artikel: „Die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut des Evangelii gereicht werden", und aus den entsprechenden lateinischen Worten, entgegen dem nächsten Eindruck des Wortlauts und entgegen den angeführten Parallelstellen, die Behauptung des erweiterten Begriffs einer sichtbaren Kirche herausliest, ist bei den betreffenden Auslegern ganz offensichtlich nicht exegetisch, sondern dogmatisch begründet. Es beruht auf dem dogmatischen Vorurteil, daß der von Wort und Sakrament handelnde Relativsatz zu einer unsichtbaren Kirche nicht passe. „Die richtige Verkündigung des Evangeliums ist nicht eine Aufgabe der Gläubigen und Heiligen, sondern der geschichtlichen und sichtbaren Gemeinde"[2]), das ist die hier zugrunde liegende Meinung, nach der weithin der an sich so klare Text der Kirchendefinition gedeutet oder vielmehr umgedeutet wird. Ich will hier nicht weiter auf die schon früher erwähnten neueren Vertreter dieser Umdeutung eingehen, nach denen es zweifellos sein soll, daß in Augustana VII nur die organisierte sichtbare Kirche gemeint

[1]) Müller 40, VIII, und 154, 12.
[2]) R. Seeberg, Dogmatik II, S. 354, vgl. das dazu S. 37f. Bemerkte.

Digitized by Google

sein kann, sondern nur zu ihnen noch einen weiteren Vertreter aus dem erwähnten Sammelwerk „Credo ecclesiam“ anführen[1]). Er behauptet kurzweg, die sancti, die die congregatio der Kirche bilden, die Gläubigen und Heiligen, die in ihr versammelt sind, seien hier nicht als Gläubige und Heilige im gewöhnlichen, bei Luther sich findenden Sinne gemeint, sondern sie schlössen auch falsche Christen und Heuchler mit ein, so lange sie das reine Wort und die reinen Sakramente noch besäßen, und zwischen congregatio = Gemeinde und communio = Gemeinschaft sei im Gegensatz zu Luthers Gleichsetzung ein grundsätzlicher Unterschied gemacht. Auf diese Weise läßt sich dann freilich die sichtbare Kirche aus den Worten des Bekenntnisses herauslesen. Aber ist das wirklich noch objektive Auslegung und nicht vielmehr bloße Vergewaltigung des gegebenen Textes?

Für eine unbefangene Betrachtungsweise wird es deshalb dabei bleiben müssen, daß Melanchthon in Augustana und Apologie die Lehre Luthers von der unsichtbaren Gemeinde der Gläubigen, auch wenn er den Ausdruck „unsichtbar“ nicht gebraucht, vertreten will und auch vertritt. Sogar in der Zuweisung von Wort und Sakrament nicht an einen weiteren Kreis, sondern an die Gemeinde der Gläubigen schließt er sich in bemerkenswerter Weise hier noch an Luther an[2]), wie denn auch bei seiner Behauptung, daß es sich nicht um eine civitas Platonica, sondern eine existierende Kirche handle, gleichfalls noch dieselbe Glaubenskirche gemeint ist[3]). Aber damit ist noch nicht gesagt, daß der ganze Reichtum der Lutherschen Anschauung von ihm erfaßt worden ist, die ganze Lebendigkeit der Vorstellung, die bei Luther durchweg damit verbunden ist, bei ihm zu ihrem Rechte kommt. Und das muß freilich verneint werden. Eine gewisse Erstarrung und Verarmung zugleich läßt sich für den, der von Luther herkommt, kaum übersehen. So hat Melanchthon schon hier den Unterschied von ecclesia proprie und large dicta, d. h. Kirche im engeren und weiteren Sinne, während Luther dem weiteren Kreis niemals den Namen Kirche zugebilligt hat; damit gibt sich doch wohl kund, daß Melanchthon nicht mehr ganz so wie der Größere neben ihm die Vollgenugsamkeit der communio sanctorum gegenüber der organisierten Gemeinde und Landeskirche zu würdigen gewußt hat. Die Worte ferner von der rechten Predigt

[1]) Sasse, a. a. O. S. 312. Dabei soll freilich nicht verkannt werden, daß Sasse eindrucksvoll wesentliche reformatorische Gedanken vertritt.
[2]) Vgl. die sorgfältige Untersuchung bei Thieme a. a. O. S. 207ff.
[3]) Müller 155, 20.

Digitized by Google

und Lehre des Evangeliums lassen die Nennung des Glaubens vermissen, die bei Luther da, wo er die Lehre nennt, kaum je fehlt; ganz offenbar spielt die rechtgläubige Lehre schon eine selbständigere Rolle als bei Luther, wo sie in ihrer Bedeutung für die Kirche immer nur als Voraussetzung des entscheidenden Herzensglaubens erscheint. Eine Äußerung wie die der Schmalkaldischen Artikel des Inhalts, daß die Evangeliumsverkündigung in der Kirche auch „per mutuum colloquium et consolationem fratrum", also durch das seelsorgerliche Gespräch auch der Laienchristen geschehe[1]), kann man sich ferner nicht recht innerhalb der Ausführungen Melanchthons denken; bei ihm, der überhaupt vom allgemeinen Priestertum kaum etwas zu sagen weiß[2]), sind es doch offenbar die beamteten Lehrer der Kirche, denen die Evangeliumsverkündigung zufällt. Und bei den „Kirchen bei uns" und „unsern Kirchen", die an verschiedenen Stellen als Subjekt der Lehre des Bekenntnisses auftreten, sind zweifellos nicht, wie bei Luther, Gemeinden von wirklich Gläubigen, sondern festgeschlossene, auch bloße Namenchristen einschließende Kirchgemeinden gemeint[3]). Das alles macht die Aussagen Melanchthons noch nicht zu solchen, die der Anschauung Luthers geradezu widersprechen. Die eigenartige Anpassungs- und Anempfindungsfähigkeit, die sein Vorzug und zugleich seine Schwäche gewesen ist, offenbart sich auch hier, und Luther hat sich mit diesen Aussagen sehr wohl abfinden, ja mit ihnen zufrieden sein können. Aber im Hintergrunde bleibt unverkennbar ein gewisser Rest, der uns zeigt, daß das Anpassen und Anempfinden bei Melanchthon doch nicht genügt hat, Luthers Anschauung von der unsichtbaren Gemeinde der Gläubigen, die zugleich volle dem Gläubigen sichtbar werdende Wirklichkeit ist, ganz zu verstehen, oder gar ihr Verständnis gegen die Vorstellung einer bloßen „Glaubensartikelkirche" auf die Dauer genügend zu sichern[4]). Vom Kirchenbegriff der Augustana gilt es darum doch wohl, was vorher bei Luther so entschieden abge-

[1]) Müller 319, IV.

[2]) Vgl. Herrlinger, a. a. O. S. 270. Nach C. r. 2, 183 hat Melanchthon sogar fünfzehn Tage nach Übergabe der Konfession die Lehre vom allgemeinen Priestertum zu den „gehässigen und unnötigen Artikeln, davon man in den Schulen zu disputieren pflegt", gerechnet.

[3]) Müller, 47, 4 (unten); 48, 1; 51, 1; 53, 1; 54, 5; 68, 71; 69, 5. Vgl. dazu Thieme, a. a. O. S. 2ff. und Kattenbusch, Das Subjekt der Rede in der Augustana, Theol. Studien und Kritiken 1920, S. 115f.

[4]) Eine mir wertvolle Bestätigung des oben Gesagten finde ich in der Bemerkung von Kattenbusch zum Kapitel von der Kirche in Thiemes Augustanabuch: „Thiemes Erörterung von Artikel 7 und 8 der Augustana ist sehr gründlich, unzweifelhaft scharfsinnig, und zeigt doch m. E. zuletzt nur, daß Melanchthon Luther da nicht ganz verstanden hat" (Deutsches Pfarrerblatt, 1930, S. 387).

Digitized by Google

wiesen werden mußte, daß er, obwohl er im wesentlichen Luthers Gedanken noch festhält, doch schon ein wenig „unsichtbar-sichtbar schillert". Hier scheint mir Sohm, der dies verkennt, doch in fehlerhafter Weise Melanchthon zu lutherisieren, wie umgekehrt sein Hauptkritiker, der das „Schillern" schon bei Luther findet, in den Fehler, Luther zu melanchthonisieren, verfällt. Es geht eben nicht an, wie es von beiden Seiten in gleicher Weise geschieht, Luther und den Melanchthon von 1529—1531 in der Untersuchung völlig zusammenzunehmen und, ohne die Frage nach etwaigen Unterschieden auch nur überhaupt aufzuwerfen, das, was der eine sagt, ohne weiteres zur Erklärung des von dem anderen Gesagten zu verwenden[1]).

Auf etwas aber muß hier nun hingewiesen werden, was verstehen lehrt, wie Melanchthon den Lutherschen Kirchenbegriff, auch wenn er das, was ihm an lebensvoller Anschauung zugrunde lag, nicht in vollem Maße teilte, doch in Augsburg aufnehmen und aufrichtig vertreten konnte. Es ist das, was als Schlüssel für Luthers Anschauung von der Kirche gefunden war, der von ihm stets dabei eingenommene Glaubensstandpunkt, die Bedingtheit aller seiner Aussagen als Aussagen des persönlichen Glaubensbekenntnisses. Solche Betrachtungs- und Erkenntnisweise vom Standpunkt des Glaubens aus ist auch Melanchthon nicht ganz fremd gewesen; man braucht dazu nur an sein berühmtes Wort aus den Loci von 1521 zu erinnern: „Christum erkennen, das heißt seine Wohltaten erkennen"[2]). Aber was er damals in der Frühlingszeit seiner evangelischen Heilserkenntnis so schön hat bezeugen können, hat er später doch nicht mehr ganz so festzuhalten vermocht, auch nicht 1530 beim Lehrstück von der Kirche. Bei Luther ist alle Erkenntnis der Kirche im Grunde nichts anderes als ein „die Wohltaten der Kirche erkennen", und alle seine Aussagen über sie sind demgemäß ein persönliches Zeugnis davon. Bei Melanchthon ist das hier schon nicht mehr ganz so der Fall, er ist schon mehr der von außen her die evangelische Wahrheit beobachtende und darstellende Theologe als der sie von innen her schauende und bekennende schlichte Christ. Dennoch ergab sich durch den Augsburger Reichstag für ihn ganz von selbst eine Situation, die ihn unwillkürlich dem Lutherschen Standpunkt wieder näherkommen

[1]) Bei Thieme, der sonst bei der Gewissenhaftigkeit seiner Arbeitsweise auf die geringsten Nuancen seiner Vorlagen zu achten pflegt, ist das besonders auffallend. Ich bin bei der Beschäftigung mit seinen Ausführungen den Eindruck nicht losgeworden, daß er wahrscheinlich zu einer anderen Beurteilung Luthers gekommen wäre, wenn er dessen Kirchenbegriff gesondert behandelt hätte.

[2]) C. r. 21, 85.

Digitized by Google

ließ. Er hatte ja in dem Bekenntnis, dessen Abfassung ihm übertragen war, in erster Linie gar nicht dogmatische Ausführungen über das Wesen der Kirche zu geben, sondern zu beweisen, daß er mit denen, die er vertrat, zu der einen allgemeinen christlichen Kirche gehöre. Das gab seinen Aussagen ohne weiteres einen mehr persönlichen Charakter. Und von hier aus ist es nun auch verständlich, daß es ihm nicht schwer wurde, die Aussagen Luthers sich selbst da anzueignen, wo er in ihre ganze Tiefe nicht eingedrungen war. Selbst mit der Zuweisung der Gnadenmittelverwaltung an die Gemeinde der Gläubigen oder mit der Behauptung dieser unsichtbaren Gemeinde als einer realen Wirklichkeit „lagen" sie ihm — so darf man wohl sagen — in der besonderen Situation, in der er sich damals befand.

Aber das wurde ganz von selbst anders, als die Situation von Augsburg nicht mehr vorlag, sondern als der Theologe Melanchthon die Aufgabe vor sich sah, das Lehrstück von der Kirche dogmatisch zu behandeln. Da ging ihm die Blickrichtung von innen, der Standpunkt der gläubigen Betrachtungsweise verloren. Sein theologisch-wissenschaftlicher Blick schaute nun von außen. Von einer unsichtbar-sichtbaren Kirche, unsichtbar für den natürlichen Menschen, sichtbar für den Gläubigen, konnte nun keine Rede mehr sein. Die sichtbaren Gnadenmittel gehörten nun notwendig zu einem weiteren, über die Gemeinde der Gläubigen hinausgreifenden Kreise, das Evangelium als festgeordnete öffentliche Lehre, die Sakramente als nicht minder festbestimmte, für jeden Ungläubigen kontrollierbare kirchliche Einrichtungen. Was in Augsburg von solcher, Luthers persönlich-religiöse Anschauung ersetzenden Betrachtungsweise schon vorhanden gewesen, aber durch die besondere Lage der Dinge in den Hintergrund gedrängt worden war, das trat nun beherrschend hervor.

In den Schriften Melanchthons von 1535 an läßt sich dieser Entwicklungsgang, der sich in einzelnen Stufen vollzogen hat, deutlich verfolgen[1]). Schon die Ausführungen über die Kirche in den neubearbeiteten Loci von 1535 lassen bei allem Anschluß an die Aussagen der Augustana und der Apologie eine stärkere Betonung der äußeren sichtbaren Kirche erkennen. Zwar findet sich in ihnen noch die Definition, die Kirche sei „eigentlich und in erster Linie (proprie et principaliter)" die „Gemeinschaft der Gerechten, die in Wahrheit Christo glauben und durch den heiligen

[1]) Es geht freilich bei diesem Entwicklungsgang nicht ohne Schwankungen und Unklarheiten ab. Doch kann darauf, wie überhaupt auf Einzelheiten der Lehre Melanchthons hier nicht genauer eingegangen werden.

Digitized by Google

Geist Christi geheiligt werden“[1]). Aber doch heißt es schon gleich am Anfang: „Die Kirche bezeichnet in den heiligen Schriften bisweilen allgemein die Versammlung derer, die das Evangelium bekennen und nicht exkommuniziert sind, worunter durcheinander (promiscue) Gute und Böse sind“[2]), und die beiden „Körper der Kirche“ werden ausdrücklich unterschieden[3]). Die 1537 in Schmalkalden verfaßten Schriften, neben dem Traktat von der Gewalt des Papstes[4]) die für den Sächsischen Kurfürsten und seine Verbündeten geschriebene „Antwort an den Gesandten des Kaisers (Matthias Held)“[5]) und das Schreiben an den päpstlichen Legaten[6]), kehren, entsprechend ihrer durch die damalige Lage bedingten Tendenz, wieder mehr zum Standpunkt der Augustana, wenn auch mit scharfem Gegensatz zur Papstkirche, zurück. Wir Evangelischen — so macht Melanchthon in der letztgenannten Schrift geltend — und nicht die Römischen, sind die Vertreter der alten katholischen Lehre, also die Glieder der wahren Kirche. Im Grunde ist aber hier doch schon zwischen den Zeilen zu lesen, daß die neugebildeten Kirchenkörper, die sich nunmehr der römischen Kirche bewußt entgegenstellen, Anspruch darauf machen, als ganzes und nicht nur in ihren gläubigen Gliedern die wahre Kirche zu sein. Zwei Jahre später findet sich dies denn auch in der Schrift „über die Kirche und die Autorität des göttlichen Wortes“ ausdrücklich behauptet: „Diejenige Versammlung (coetus) ist die wahre Kirche, in der die reine Lehre des Evangeliums leuchtet, in der die von Gott überlieferten Sakramente recht verwaltet werden. In solcher Versammlung ist's notwendig, daß auch einzelne lebendige Glieder der Kirche vorhanden sind ... Und ich meine, daß solche durch Gottes Gnade unsre Kirchen sind, die die reine Lehre des Evangeliums bekennen“[7]). Wenn am Anfang dieser Schrift mit den Worten: „Ich nenne Kirche die Versammlung der wahrhaft Gläubigen (coetum vere credentium), die das Evangelium und die Sakramente haben und durch den Heiligen Geist geheiligt werden“[8]), die wahre Kirche scheinbar ganz gegensätzlich definiert ist, so ist der Gegensatz doch wohl nur Schein, indem nunmehr bei den Gläubigen nur an äußere Rechtgläubigkeit gedacht sein dürfte. Den Abschluß aber bildet die 1559 erschienene dritte Ausgabe der Loci, in der es nun ganz bestimmt und unmißverständlich heißt: „So oft wir über die Kirche nachdenken, laßt uns

[1]) C. r. 21, 506. [2]) C. r. 21, 505. [3]) C. r. 21, 507.
[4]) Müller 328 ff. [5]) C. r. 3, 301 ff. [6]) C. r. 3, 313 ff.
[7]) C. r. 23, 640.
[8]) C. r. 23, 597, vgl. die Definition in den Loci von 1535.

Digitized by Google

die Versammlung der Berufenen ins Auge fassen, welche die sichtbare Kirche ist, und nicht träumen, es gebe anderwärts irgendwelche Erwählte, außer in dieser Versammlung . . . und nicht eine unsichtbare und stumme Kirche von Menschen, die dennoch in diesem Erdendasein leben, erdichten. Das aber sei die Definition: Die sichtbare Kirche ist die Versammlung derer, die das Evangelium Christi ergreifen und in rechter Weise die Sakramente gebrauchen, in welcher Gott durch das Amt des Evangeliums wirkend ist und viele zum ewigen Leben wiedergebiert, in welcher Versammlung dennoch viele nicht Wiedergeborene, aber über die wahre Lehre doch Übereinstimmende sind"[1]).

Man kann deshalb bei dem Melanchthon dieser späteren Zeit nicht eigentlich von einem Bruch mit seiner früheren Anschauung sprechen, so weitgehend die Abweichungen auch sind. Ja, man wird sogar sagen dürfen, daß sich für ihn, nachdem er einmal die grundlegende Betrachtungsweise Luthers verlassen hatte, dieser Entwicklungsgang geradezu mit Notwendigkeit vollzog, eben deshalb, weil er im übrigen ein treuer Schüler Luthers war. Wer wie er von Luther das evangelische Verständnis des Heils in Christo gelernt hatte, der wußte, was die Gnadenmittel Wort und Sakrament für die Kirche bedeuteten, wie ohne sie die Kirche als Vermittlerin des Heils überhaupt nicht denkbar war. Aber das mußte ihn nun von seiner Grundeinstellung aus dahin führen, die Kirche der Gnadenmittel, deren Sichtbarkeit entsprechend, als weiteren sichtbaren, über den engeren der wahrhaft Gläubigen übergreifenden Kreis der „Berufenen" anzusehen und auf sie den Schwerpunkt zu legen. Diese sichtbare Kirche wurde nun ihm die reale, für das praktische Christenleben auf Erden allein in Betracht kommende Kirche, für die auch die früher auf die Gemeinde der Gläubigen bezogene Behauptung, sie sei keine

---

[1]) C. r. 21, 825. Es ist nicht, wie Kraus, Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche, S. 41, und R. Seeberg, Studien zum Begriff der Kirche, S. 113, Anm. 5, meinen, ein Widerspruch zu diesen Sätzen, wenn Melanchthon in diesem Zusammenhang sagt, die wahre Kirche habe auch schon früher bestanden und sei zur Zeit von Christi Geburt von Menschen wie Zacharias, Elisabeth, Simeon, Hanna, Joseph, Maria und den Hirten von Bethlehem repräsentiert worden. Denn auch diese wahre Kirche beurteilt er als corpus mixtum, genauer als „coetum similem scholastico coetui", d. h. eine Art von Lehr- und Lerngemeinschaft, in der es neben gläubigen Gliedern auch bloß äußerliche Bekenner der reinen Lehre gegeben hat (S. 835), vgl. die für die Einstellung des späteren Melanchthon sehr bezeichnenden Worte: „Und unter diesen Hörern des Zacharias und der Elisabeth waren einzelne nicht Wiedergeborene, die Sünden gegen ihr Gewissen hatten, die aber doch, weil sie in bezug auf die reine Lehre zustimmten, Bürger und Glieder der Kirche in diesem Leben waren" (S. 826).

Digitized by Google

civitas Platonica[1]), galt. Der Gedanke der unsichtbaren Gemeinde der Gläubigen wurde deshalb von ihm nicht aufgegeben — wie hätte das auch möglich sein können? —, aber er verblaßte. Eine wirkliche communio, d. h. eine Gemeinde, deren Glieder als wirklich miteinander verbunden und im Handeln miteinander und aneinander sich bewährend gedacht waren, gab es für ihn nicht mehr; an ihre Stelle trat die verborgen in der sichtbaren Kirche befindliche Schar der „Erwählten", die als solche keine Beziehung zueinander haben, die zwar sämtlich auch Berufene, aber doch Gott allein bekannt sind. Damit war die schon 1530 angebahnte Theorie der zwei konzentrischen Kreise mit der logischen Schlußfolgerung von dem weiteren sichtbaren Kreis auf die Existenz des engeren unsichtbaren mit aller Bestimmtheit festgestellt. Glaubensobjekt war die Schar der electi nur noch in einem sehr mittelbaren, von dem ursprünglichen Glaubensbegriff der Reformation erheblich abweichenden Sinne[2]).

Aber noch etwas weiteres kam hinzu. Gerade auch als treuer Schüler Luthers hatte Melanchthon gelernt, wie viel auf die reine Lehre des Evangeliums ankam. Es war ein unaufgebbares reformatorisches Gut, das er mit der Forderung der reinen Lehre verwaltete. Aber wo das Evangelium ihm aus einem Gegenwärtigen zu einem aus der Vergangenheit gesetzlich Übernommenen, aus dem persönlichen Zeugnis der lebendigen Stimme zum festgelegten Buchstaben der Lehre in Schrift und Bekenntnis[3]), aus dem gegenseitigen brüderlichen Zuspruch zur Lehrver-

[1]) Vgl. C. r. 24, 401: „Nicht ist die Kirche irgendein Phantasiegebilde (aliquid phantasticum), was weder gesehen noch gehört werden kann", ähnlich 21, 825 und sonst. Da wird mit dem Verweis auf die Platonischen Ideen die Unsichtbarkeit der Kirche abgewiesen, während früher nur die Unwirklichkeit abgewiesen, die Unsichtbarkeit aber vorausgesetzt war. Bei O. Ritschl, a. a. O. I, S. 311, aber auch bei Elert, Allg. ev.-luth. KZeitung 1907, S. 1035 und „Societas bei Melanchthon" in der Festschrift für Ihmels, 1928, S. 113, ist dieser verschiedene Sinn der gleichen Aussage nicht beachtet.

[2]) Bemerkenswert sind die Worte von R. Seeberg (Studien S. 114f.) über diese logische Schlußfolgerung, die er als „Glaubensurteil" bezeichnet: „Daß in der sichtbaren Kirche die communio sanctorum vorhanden sei, ist der Inhalt jenes Glaubensurteils. Und daß wir damit Melanchthons wirkliche Meinung treffen, beweist seine deutliche Erklärung in der Postilla (C. r. 14, 365, 400). Er begegnet hier dem Einwand, daß die Kirche doch nicht geglaubt werden könne, wenn sie sichtbar sei, mit dem Gedanken, daß der coetus selbst zwar gesehen werde, daß es aber geglaubt werden müsse, daß in ihm electi Dei vorhanden seien, wie etwa die Welt zwar sichtbar sei, es aber eine unsichtbare Tatsache des Glaubens sei, daß sie durch Feuer vergehen werde". Mit demselben Recht wie das „credo ecclesiam" müßte man nach diesen Worten Melanchthons ein „credo mundum" bekennen können. Was ist da aus dem „credo ecclesiam" Luthers geworden!

[3]) Als Beispiel für die Erstarrung der „reinen Lehre" bei Melanchthon diene C. r. 23, 599f. aus seiner Schrift über die Kirche von 1539, wo er mit ausdrücklicher Berufung auf 1. Kor. 3, 11: „Einen anderen Grund kann niemand legen außer dem

Digitized by Google

kündigung der berufenen Amtsträger geworden war, da stellte sich ganz von selbst die Frage, Beantwortung fordernd, ein, welche von den sichtbaren Größen, die sich auf das Evangelium beriefen und sich dementsprechend Kirche nannten, denn nun die Trägerin der reinen Lehre des Evangeliums, also die wahre Kirche sei. Und da war die Antwort wieder ganz von selbst gegeben. Daß das corpus mixtum der sichtbaren lutherischen Kirche die wahre Kirche gegenüber den anderen falschen Kirchen ist, oder noch genauer, daß ihre einzelnen Teile, die Landeskirchen, die Gemeinden und auch die sonst verstreuten rechtgläubigen Christen, zusammen die wahre Kirche bilden, das ist das folgerichtige Endergebnis auf Melanchthons Wege. „Ich meine — so heißt es nun bei ihm —, daß unsre Kirchen und die Frommen, die irgendwo auf Erden durch ihr Urteil und durch ihren Willen mit unsren Kirchen verbunden sind, (zusammen) die Kirche sind“[1]). Wie anders meint es Luther, wenn er im Blick auf einzelne größere oder kleinere Gemeinschaftsgebilde von „Kirchen“ oder „Kirche“ redet! Da ist es eine Bezeichnung nicht wesentlich quantitativer, sondern qualitativer Art, ein Urteil über die religiöse Bedeutung und den religiösen Wert, bei dem der Umfang dessen, was zur Kirche gehört, nebensächlich ist. Aber daß die so entgegengesetzte Anschauung Melanchthons, die eben das behaupten läßt, was nach Luther nur „zu nicht geringer Verführung und Irrtum vieler Seelen“ gesagt wird, sich bei ihm so folgerichtig aus seiner Grundeinstellung ergibt, das macht auch deutlich, wo der Fehler auf dem von ihm begangenen Wege liegt. Er liegt gleich am Anfang, im Absehen von dem Glaubensstandpunkt, von dem allein die Aussagen über die Kirche zutreffend werden, oder m. a. W. in der Verkennung der Wahrheit von der nur für den Gläubigen geltenden Sichtbarkeit der Kirche.

Melanchthon hat leider mit seiner von einem fehlerhaften Ausgangspunkt aus orientierten Lehre von der Kirche Schule gemacht. Die lutherischen Dogmatiker der beiden nächsten Jahrhunderte sind von ihm abhängig, und sein Einfluß reicht weit bis in die Gegenwart hinein. In besonderem Maße aber sind heutzutage die sog. Neulutheraner von der Mitte des vorigen Jahrhunderts an bis zu ihren neuesten Vertretern als seine Schüler anzusehen. Aber da kann uns nun das Verständnis für den Weg, den er mit

---

der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus“ in vollem Gegensatz zu der angeführten Schriftstelle nicht „Christus“, sondern „die Glaubensartikel“, d. h. „die Summe der christlichen Lehre und die Lehre von den Wohltaten Christi“ als den gelegten Grund bezeichnet.

[1]) C. r. 4, 718.

Digitized by Google

seinen Aussagen über die Kirche gegangen ist, auch die Augen des Verständnisses öffnen für die Lehre derer, die seine geistige Erbschaft angetreten haben. Es mußte bei der Untersuchung über Luthers Anschauung von der Kirche wiederholt gegen Vertreter des neulutherischen Kirchenbegriffes Stellung genommen werden. Aber es war dabei doch auch ausgesprochen und sei jetzt nochmals betont, daß sie bei ihren Aussagen über die Kirche auch gleich Melanchthon unaufgebbare reformatorische Erkenntnisse vertreten. Sie haben völlig recht mit ihrem Festhalten daran, daß die Kirche im lutherischen Sinne, weil sie die Kirche der sichtbaren Gnadenmittel ist, auch eine sichtbare Kirche sein muß, und daß in dieser Kirche alles auf die Reinheit der Lehre des Evangeliums ankommt. Eben darin liegt auch die Stärke ihrer religiösen Position. Man wird ihnen niemals gerecht werden, wenn man die religiösen Motive, die hier bei ihnen wirksam sind, nicht würdigt und zur Geltung kommen läßt. Aber man wird trotzdem urteilen müssen, daß ihr Weg ein Irrweg ist, weil er von der reformatorischen Erkenntnis hinweg zu einer katholisierenden Auffassung führt. An seinem Ende steht, wenn man ihn folgerichtig weitergeht, doch der Begriff einer Kirche, die nach Bellarmins Worten so sichtbar ist wie nur irgendein politisches Staatsgebilde, und die keine interna virtus, keine ihrer Heiligkeit entsprechende Herzensverfassung für die Gliedschaft an ihr verlangt, und weiter im Zusammenhang damit ein unevangelischer, katholischer Sakraments- und Amtsbegriff. Der Grund dafür aber ist gerade wie bei Melanchthon der falsche, Luthers gläubige Betrachtungsweise verleugnende Ausgangspunkt. Es ist deshalb meine feste Überzeugung, zu deren Begründung all das Vorhergehende geschrieben worden ist, daß für uns, die wir mit Bewußtsein lutherische Christen und Theologen, Erben der reformatorischen Heilserkenntnis auch in der Lehre von der Kirche sein wollen, die Losung lauten muß: Zurück zu Luther, zu seinem Verständnis von der dem natürlichen Menschen unsichtbaren, aber dem Gläubigen in Wort und Sakrament sichtbaren Kirche!

Digitized by Google

Namenverzeichnis.

Allwohn 4. 38.
Althaus 4. 9. 10. 13. 17. 32. 53. 54. 65. 67. 69. 72. 79. 93ff.
Auguſtin 1. 2. 25.

Barion 70. 92.
Barth, K. 69.
Bartmann 2. 71.
Bellarmin 2. 109.
Bezzel 80.
Blanke 76.
Bornkamm 4.

Calvin 23. 80.
Claudius 82.

Dörne 4. 35. 81. 90.
Drews 48. 90. 93.

Elert 4. 16. 22. 26. 27. 30. 31. 35. 38. 42. 62. 64. 67. 68. 70. 72. 83. 107.

Farner 3.
Foerſter 56. 90. 92.
Frank 50.

Gottſchick 2. 4. 25.
Griſar 71.
Grützmacher, R. 78.

Harnack, A. 4. 44.
Heiler 23.
Hermelink 62.
Herrlinger 3. 102.
Hilbert 21. 54. 90. 94.
Holl 4. 12. 13. 18. 21. 31. 45. 48. 53. 60. 78. 88. 90. 91.
Holſtein 4. 14. 85. 92.
Hunzinger 62.
Hus 2. 25.

Jelke 69.
Ihmels 44.

Kahnis 97.
Kattenbuſch 4. 5. 7. 10. 21. 48. 53. 60. 74. 76. 79. 81. 84f. 91. 94. 102.
Kawerau 6.
Kilger 69.
Kliefoth 3.
Kohlmeyer 4. 16. 22. 54. 61. 70. 72. 86ff. 90. 93ff.
Köſtlin 81.
Kraus 3. 106.

Lang 92.
Lauerer 80.
Löhe 3. 35.
Loewenich, von 30. 76.

Martin, von 38.
Melanchthon 3. 35. 64. 97ff.
Mönckeberg 91.
Morgenſtern 70.
Müller, K. 4. 17. 48. 89.
Münchmeyer 35.

Otto 78.

Pauls 10.
Piper 38.

Rade 16. 44. 71.
Rieker 88. 89.
Rietſchel, G. 93.
Ritſchl, A. 4. 61. 95.
Ritſchl, O. 3. 107.

Saſſe 98. 101.
Scheel 3.
Schenke 3.
Schirmacher 74.
Schleiermacher 12.
Seeberg, E. 76.
Seeberg, R. 2. 3. 16. 19. 25. 28. 38. 54. 72. 84. 100. 106. 107.
Sohm 4. 12. 14. 47. 53. 62. 64. 71. 84. 91ff. 103.
Stahl 3.

Thieme 4. 22. 27. 34. 38. 44. 45. 47. 53. 54. 56. 63. 69. 88. 94. 97ff. 101. 102. 103. 107.
Tönnies 12.
Tröltſch 43.

Vilmar 3.

Walther 4. 28. 38. 39. 49. 54. 60. 65. 72. 84. 90. 93ff.
Wiklif 2. 25.
Winter 98.
Wobbermin 92.

Zänker 5. 22. 43.
Zöllner 4. 98.
Zwingli 3.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

APR 75
N. MANCHESTER,
INDIANA

Digitized by Google

Digitized by Google